

سلسلہٴ رسائل جامعہ اسلامیہ

فلسفہ تاجحیت

فکر کے بعض پرانے طریقوں کا

نیا نام

فلسفہ پر عام فہم محاضرات

تصنیف

ولیم جمیس
ترجمہ

مولوی عبدالباری صاحب ندوی پروفیسر جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۶ھ م ۳۷۶ھ ق ۱۹۳۷ء

طبع محلہ کلاں ضلع راجستھان
لاہور جامعہ اسلامیہ

یہ کتاب مسرز لانگمنس گرین اینڈ کمپنی پبلشرز
کی اجازت سے جن کو حق اشاعت حاصل ہے
اردو میں ترجمہ کر کے طبع و شایع کی گئی ہے۔

فلسفہ تاجبیت

دیباچہ

محاضرات ذیل بولٹن کے لویل انسٹی ٹیوٹ میں نومبر و دسمبر ۱۹۶۶ء میں اور نیویارک کی جامعہ کولمبیا میں جنوری سن ۱۹۶۷ء میں دیئے گئے تھے جس طرح یہ دیئے گئے تھے اسی طرح حواشی یا مزید تشریح کے بغیر شائع کئے جاتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ تاجبیت نامی تحریک (یہ نام مجھے پسند نہیں لیکن اب اس کے بدلنے کا وقت نہیں رہا) غیب کے پر وہ سے یکایک نکل آئی۔ فلسفہ میں چند میلان جو پہلے سے چلے آ رہے تھے انہیں اپنی مجموعی ہستی اور متحدہ مقصد کا اچانک احساس ہوا اور یہ احساس اتنے مختلف ملکوں میں اور اتنی مختلف حیثیتوں سے ظاہر ہوا کہ اسکے بیان میں پرکندگی پیدا ہو گئی، مینظر میری آنکھوں نے جس طرح دیکھا ہے میں نے اسکی متحدہ تصویر کھینچنے کی کوشش کی ہے اور اس کوشش میں جزئی منازعات سے قطع نظر کر کے وسیع مباحث سے کام لیا ہے۔ اگر مارے نکتہ میں ہمارے پیغام کی تکمیل تک صبر کرتے تو بہت سی لاعلم شخصیں نہ جھڑپا تیں۔

شاید کسی کو ان محاضرات کے پڑھنے کے بعد اصل موضوع کے متعلق مزید معلوما حاصل کرنے کا شوق ہو، اسلئے حسب ذیل حوالے دیدنیا چاہتا ہوں:-

امریکہ میں جان ڈیوی کی "تحقیقاتِ نظریہ منطق" اس تحریک کی بنیاد ہے۔ اس کے علاوہ اچھے وہ مضامین بھی پڑھ لینا چاہئیں جو دفلو ساگل (یو یو جی ۱۵ ص ۱۱۱-۱۲۶) رسالہ "مائندہ" (ج ۱۵ ص ۲۹۲) اور "جرنل آف فلاسفی" (جلد ۴ ص ۱۹) میں نکلیں۔ غالباً بتدی کے لئے 'ایف۔ سی۔ ایس۔' کے 'شکر' کی تحقیقاتِ انیسٹ، خصوصاً اس کے مقالات شمارہ ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹ اور ۱۰ سب سے بہتر ہیں۔ شکر کے اس سے پہلے کے مقالات اور اس موضوع پر اختلافی تصنیفات کے پورے حوالے تحتانی مائیلو میں موجود ہیں۔

۳۔ اچھے علاوہ ہے۔ لہاؤڈ کی Le Rationnel (۸۹۸ء) لارا مپے کے مضامین نیز بلونڈیل اور ڈی سیلی کے مضمین بھی دیکھنا چاہئیں۔ پاپینی نے نتائجیت پر فرانسیسی زبان میں ایک کتاب کے غصہ شایع کرنے کا اعلان کیا ہے۔ مجھے کم از کم ایک غلط فہمی کے ازالہ کے لئے یہ ظاہر کر دینا چاہئے کہ نتائجیت کا جو مفہوم میرے ذہن میں ہے اس کے لحاظ سے اس اور اس تعلیم میں کوئی منطقی تعلق نہیں جو میں نے حال میں 'اصلی تجربیت' (Radical empiricism) کے نام سے پیش کی ہے۔ 'اصلی تجربیت' ایک مستقل شے ہے اس سے بالکل انکار کے بعد بھی انسان نتائجیت پسند رہ سکتا ہے۔

جامعہ ہارورڈ

اپریل ۱۹۰۶ء

Studies in Logical Theory

۱۰

Studies in Humanism

۱۱

Revue de Metaphysique

۱۲

(ج ۴ ص ۹۰)

Annales de Philosophie Chrétienne, 4me Série, (ج ۲ ص ۳۰)

۱۳

فہرست مضامین

محاضرہ ۱ فلسفہ کی موجودہ شکل

۱	عقلیت پسندانہ نظاموں کی	۱	چیشٹن سے اقتباس
۱۱	عدم واقفیت -	۱	ہر شخص کا ایک فلسفہ ہوتا ہے
	لائبٹز کا غور و غوض و وزیوں کی	۲	فلسفہ آرائی میں شریح ایک جزو ہے
۱۲	نعداد پر -	۵	عقلیت پسندانہ تجربیت پسند
	تصویر کی رجائیت پر ایم۔ آئی	۶	نرم دل اور سخت دل
۱۳	سوفٹ کی رائے -		اکثر آدمی مذہب اور واقعات دونوں
۱۶	نتائجیت بحیثیت ریاضیاتی نظام	۸	چاہتے ہیں -
۱۸	ایک اعتراض	۸	تجربیت محض واقعات بلا مذہب کی ہے
	جواب : فلسفے میں اپنے خصائص	۹	عقلیت مذہب بلا واقعات کا نام ہے
۱۸	رکیتے ہیں -	۱۰	عامی آدمی
۲۱	اور اسپنسر اس کی مثال ہے		

محاضرہ ۲

نتائجیت سے کیا مراد ہے

۲۳	نتائجی طریقہ	۲۲	گلہری
----	--------------	----	-------

۲۲	پرانی صداقت اس طرح پیدا ہوئی	۲۳	نتائجیت کی تاریخ
۲۳	انسانی تعلیم	۲۶	اسکی نوعیت
۲۴	اس پر عقلیت کی تنقید	۲۶	اس کا مقابل عقلیت اور ذہنیت سے
	نتائجیت مذہب اور تجربیت کے	۲۷	نظریہ غلام گردش
۲۵	ماہرین ایک واسطہ ہے۔		نتائجیت نظریہ صداقت ہونے کی حیثیت
۲۶	ماورائی تصوریت	۲۸	سے انیسویں صدی ہے
۲۸	مطلق کا تصور کسی حد تک صادق ہے		ریاضیاتی، منطقی اور طبیعی صداقت
	صداقت یا حتیٰ خیر ہے ایقان کی	۲۸	سے متعلق ابتدائی خیالات
۲۹	راہ میں۔	۲۹	حال کے خیالات
۳۰	صداقتوں کا تصادم	۲۹	شکل اور دیوہی کا ایسی خیال
	نتائجیت متخالف نظریوں کی سطح کی	۳۰	نئے اعتقادات کی تعمیر
۴۱	دور کرتی ہے۔	۳۰	سابق صداقت ہمیشہ پیش نظر ہوتی ہے

محاضرہ ۳

۴۳

ما بعد الطبیعیات کے بعض مسائل پر نتائجی نظر

۵۱	وہ مادہ سے بہتر نہیں	۴۳	مسئلہ جوہر
۵۲	دونوں کا نتائجی موازنہ	۴۵	عشائے ربانی
۵۵	مسئلہ نظم و نسق عالم	۴۵	جوہر پر برسرِ سکہ کی نتائجی بحث
۵۷	نظم بالذات بے سنی ہے	۴۶	لاک کی شخصی ہویت
۵۸	نقشہ اور نقشہ ساز کی حقیقت کا سوا	۴۷	مسئلہ مادیت
۵۹	مسئلہ جبر و اختیار	۴۷	اس پر عقلیتی بحث
۵۹	اس کا تعلق ذمہ داری سے	۴۹	نتائجی بحث
۶۱	اختیار ایک کائناتی نظریہ		خدائیں اگر زاید صفات نہ مانے جائیں تو

نتائجی نتیجہ ان تمام مسائل کے تعلق یہ ہے
کہ ان سے کیا حال ہوگا

۶۲

محاضرہ ۴

واحد و کثیر

۶۳

- ۶۰ جنسی اتحاد
۶۱ وحدت متحدہ
۶۲ ایک داستان
۶۳ ایک واحد عالم (جاننے والی ذات)
۶۵ نتائجی طریقہ کی اہمیت
۶۶ اتحاد کی مختلف صورتیں
۶۷ دیو یکا نند
۸۰ اتحاد کی مختلف اقسام پر بحث
۶۸ حاصل یہ کہ وحدتی ادعائیت غلط
اور تجربہ بی نتائج قابل اتباع
۸۱ ہیں -

- ۶۴ کلی انعکاس
۶۵ فلسفہ صرف وحدت نہیں بلکہ جامعیت کے
تلاش کرتا ہے -
۶۶ وحدت کا عقلیتی احساس
۶۷ نتائجی نقطہ نظر سے دنیا کثیر طریقوں سے
ایک ہے -
۶۸ ایک زمان و مکان
۶۹ ایک موضوع بحث
۷۰ اسکے اجزاء کا باہمی تعامل
۷۱ اسکی وحدت و کثرت مساوی ہے
۷۲ مشترک مبداء کا سوال

۸۳

محاضرہ ۵

نتائجیت اور فہم سلیم

- ۸۴ تاریخ سے قبل کے اسلام نے فہم سلیم
۸۵ کے تصورات معلوم کر لیے تھے -
۸۶ ان تصورات کی فہرست

- ۸۳ کثرت پسندی
۸۴ ہمارا علم کیسے ترقی کرتا ہے
۸۵ فکر کے ابتدائی طریقے باقی رہتے ہیں -

۸۷	یہ آہستہ آہستہ استقلال میں آتے گئے
۸۸	زمان و مکان
۹۰	اشیا
۹۰	اقسام اور ہویت قسم
۹۱	علت و قانون
۹۱	فہم سلیم وہی ارتقا کی ایک منزل ہے
۹۲	تثقیل فی منزلین، (۱)، یکمانہ (۲)
۹۳	فلسفیانہ فہم کا فہم سلیم سے موازنہ
۹۷	یہ ممکن احوال ہے، مگر کون زیادہ صحیح ہے۔

محاضرہ ۶

نتایجیت کا مفہوم صداقت

۹۹	نزاعی صورت
۹۹	حقیقت کے ساتھ توافق کے کیا معنی ہیں
۱۰۱	اس کے معنی ہیں تصدیق پذیری
۱۰۱	تصدیق پذیری سے مراد یہ ہے، کہ تجربہ
۱۰۲	ہماری کامیابی سے رہنمائی کرے
۱۰۲	کامل تصدیق پذیری کی شدت ہی ضرورت
۱۰۳	پڑتی ہے۔
۱۰۵	ابدی صداقتیں
۱۰۶	مطابقت
۱۰۷	زبان کے ساتھ
۱۰۸	گزشتہ صدائقوں کے ساتھ
۱۱۰	عقلیت پسند کے اعتراضات
۱۱۱	صحت و دولت وغیرہ کی طسیر
۱۱۱	صداقت ایک خیر ہے
۱۱۲	یہ نام ہے مجمل یا مناسب وقت
۱۱۲	منکر کا۔
۱۱۳	ماضی
۱۱۳	صداقت ترقی کرتی ہے
۱۱۴	عقلیتی اعتراضات
۱۱۶	ان کا جواب

محاضرہ ۷

نتایجیت اور انیت

۱۲۱	صداقت کا خیال یا تصور
۱۲۲	انیت کے متعلق شلر کا خیال

۱۲۱	عقلیت ایک ماوراء تجربہ عالم کی دمی ہے۔	۱۲۲	حقیقت کی تین قسمیں جو نئی صداقت کو پیش نظر رکھنا پڑتی ہے۔
۱۳۲	اس کے محرکات	۱۲۴	پیش نظر رکھنا بہم ہے
۱۳۳	سخت دلی ان کا انکار کرتی ہے	۱۲۶	ایسی حقیقت مناسطہ کی ہے، جو علی الاطلاق مستقل بالذات ہو۔
۱۳۴	ایک سچا بدل	۱۲۷	عقلیت کے ساتھ تائجیت کے تقابل کی ماہیت
۱۳۵	تائجیت کی مثالیں	۱۳۰	
۱۳۸			
	محاضرہ ۸		
	تائجیت اور مذہب		
۱۴۵	ہم حقیقت کو خلق کر سکتے ہیں	۱۳۸	مطلق کا فائدہ
۱۴۶	کس شے کو ہونا کیوں چاہیے؟	۱۳۹	وحشیں کی نظم
۱۴۷	تخلیق سے قبل مفروض اختیار	۱۴۰	اس کے دو مطلب
۱۴۸	قوی اور کمزور جواب	۱۴۱	میرے ایک دست کا خط
۱۴۹	مزم دل، اور دسخت دل، کے مذہب کی دو صورتیں۔	۱۴۲	ضروریات کا مقابلہ امکانات سے
۱۵۰	تائجیت کی مثالیں	۱۴۳	امکان کی تعریف
۱۵۱	اشاریہ	۱۴۴	دنیا کی نجات کی تین راہیں
		۱۴۵	تائجیت درمیانی راہ ہے

محاضرہ ۱

فلسفہ کی موجودہ شکل

چیشٹرن صاحب اپنے قابل قدر مجموعہ مضامین کے دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ ”بعض لوگوں کا خیال ہے اور میں بھی اسی میں ہوں کہ کسی شخص کے متعلق سب سے زیادہ عملی اور اہم شئی یہ ہوتی ہے کہ کائنات کے بارے میں اس کی کیا رائے ہے۔ ہم لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جب کرایہ دار کسی کے ہاں آکے رہنا چاہے تو اس کی آمدنی کا دریافت کر لینا ضروری ہے مگر آمدنی سے زیادہ اس کے فلسفہ کا معلوم کر لینا ضروری ہے۔ اگر کوئی سپہ سالار غنیمت سے جنگ چھیڑنا چاہتا ہے تو اس کے لئے غنیمت کی فوج کی تعداد دریافت کر لینا ضروری ہے مگر تعداد سے زیادہ غنیمت کے فلسفہ کا دریافت کر لینا ضروری ہے۔ ہمارے نزدیک محض یہ سوال نہیں کہ نظریہ منطقی عالم کا معاملات پر اثر پڑتا ہے بلکہ سوال یہ ہے کہ کیا بالآخر اس کے سوا کسی اور شئی کا بھی اثر پڑتا ہے؟“

میں اس بارے میں چیشٹرن صاحب کا خیال ہوں۔ خواتین و حضرات! مجھے معلوم ہے کہ آپ میں سے ہر شخص کا ایک فلسفہ ہے اور اس فلسفہ سے بطریق اس شخص کے نقطہ نظر

کی تعین ہوتی ہے، وہی اسکے متعلق سب سے دلچسپ اور اہم بات ہے، اسی طرح آپ کو بھی میرے متعلق یہ بات معلوم ہوگی۔ تاہم مجھے اقرار ہے کہ جب میں اس بے باک حوصلہ مند ہی پر غور کرتا ہوں جس کی طرف قدم اٹھا رہا ہوں تو لرز جاتا ہوں، کیونکہ ہم میں سے ہر شخص کا جو فلسفہ اس قدر اہم ہے وہ کوئی رسمی شے نہیں بلکہ یہ زندگی کے حقیقی اور گہرے مفہوم کے متعلق اس کم و بیش خاموش احساس کا نام ہے جو ہمارے اندر موجود ہے۔ کتابوں سے اسکا صرف ایک حصہ حاصل ہوتا ہے، یہی ہمارا وہ انفرادی طریقہ ہے جس سے ہم نظام عالم کی جسمانی کشاکش و سرگرمی کو دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں۔ مجھے یہ فرض کر لینے کا حق نہیں کہ آپ حضرات میں بہت سے لوگ انہی معنوں میں نظام عالم کے طالب علم ہیں جنہیں کہ یہ لفظ مد رسہ میں استعمال کیا جاتا ہے، لیکن میری اس جرأت کو دیکھئے کہ میں یہاں اسلئے لکھ رہا ہوں تاکہ انکو ایک ایسے فلسفہ سے دلچسپی لینے پر آمادہ کروں جس پر بڑی حد تک اصطلاحی طریقہ سے بحث کرنا پڑے گی۔ میں انکو اپنے زمانہ کے اس سیلان کے ساتھ مدد دی سے لبریز کر دینا چاہتا ہوں جسکی صحت کا مجھے یقین واقع ہے۔ آپ کے سامنے اظہار خیال کرتے وقت میرا وہ انداز ہو گا جو ایک استاد کا ہوتا ہے جو آپ سٹاگر نہیں ہیں۔ استاد چاہے جس طرح کی کائنات کا قائل ہو مگر اس کائنات کو طویل بحث کے قابل ضرور ہونا چاہئے جو کائنات اس قدر مختصر ہو کہ انکی تشریف و وجہوں میں ہو جائے وہ کسی استاد کی طبع آزمائی کے لائق نہیں۔ میں نے اسی ہال میں اپنے ایسے اجاب و نقا کے محاضرات سنے ہیں جو فلسفہ کو مقبول عام بنانا چاہتے تھے لیکن تصویر سی ہی دیر بعد ان کی بحث میں پہلے عقلی اور پھر اصطلاحی رنگ پیدا ہو گیا، اسلئے جو نتائج نکلے وہ بس ایک جزئی حد تک ہی حوصلہ افزا تھے۔ لہذا میری یہ جرأت ذرا بے باکانہ ہے! خود تائید کے بانی نے حال میں چند محاضرات لول انسٹی ٹیوٹ میں دیئے تھے جنہیں میں لفظ استعمال کیا تھا۔ یہ محاضرات کیسا تھے؟ تیز روشنی کی چند شامیں جو شب و بھر میں چمک گئیں! میرے نزدیک ہم میں سے کوئی بھی انکو پوری طرح نہ سمجھ سکا، لیکن اس بجوئے کے باوجود میں اس طرح کی ایک اور جرأت آمیز کوشش کرنے کے لئے اس وقت لکھ رہا ہوں۔

میں یہ خطرہ اسلئے مول لے رہا ہوں کہ جن محاضرات کا میں نے بھی ذکر کیا ہے ان کے سننے والے لوگوں کی بھی خاصی تعداد آئی تھی میں یہ اقرار کرنا چاہئے کہ خواہ گہری باتوں کو بحث

کرنوالے اور سننے والے دونوں نہ سمجھیں لیکن انکے متعلق گفتگو میں عجب مزا آتا ہے۔ ذرا کسی سگریٹ پینے کے کمرہ میں تقدیر یا خدا کے علم کے متعلق بحث چھیڑ جائے پھر دیکھئے کیسے ہر شخص کے کان کھڑے ہوتے ہیں! اصل یہ ہے کہ فلسفہ کے نتائج کو ہم سے بہت ہی اہم تعلق ہے اور اسکے ذرائع و دلائل سے ہماری دقیقہ بنی و نکتہ آفرینی کے احساس میں ایک گدگدی بھی پیدا ہوتی ہے۔

چونکہ میں فلسفہ کا دل سے قائل ہوں اور مجھے اس امر کا یقین ہے کہ ہم فلاسفہ پر ایک نئی حقیقت کا انکشاف ہو رہا ہے اسلئے یہ جی چاہتا ہے کہ اس صورت حال کی خبر آپ لوگو تک بھی سنا دوں۔

انسانی مشغلوں میں فلسفہ سب سے زیادہ شاندار بھی ہے اور سب سے زیادہ بے حقیقت بھی۔ یہ تنگ سے تنگ گتھوں میں کام کرتا ہے لیکن وسیع سے وسیع منظر نگاہ کے سامنے پیش کر دیتا ہے۔ بقول شخصے اس سے ہمارا کھانا تو نہیں بچتا، لیکن ہمارے دلوں میں بہت کی لہر دوڑ جاتی ہے؛ اس کا طرز و انداز ابھی شک آفرینی و انکار منہرائی، ابھی موٹنگانی و سوٹ آرائی، خواہ ماہم کو کوئی طبیعت کے کتنی ہی منافی ہو، لیکن اس سے اجزائے عالم کے باہمی تعلقات پر جو دور رس روشنی پڑتی ہے اس کے بغیر ہم میں سے کسی شخص کا کام نہیں چل سکتا۔ اس خیال گسٹری اور اسکے بالمقابل لیکن اسکے ساتھ ساتھ رہنے والی تاریکی و پراسراری سے فلسفہ کے بیان میں وہ دلچسپی پیدا ہوتی ہے جو پیشہ کی دلچسپی سے کہیں زیادہ ہے۔

فلسفہ کی تاریخ بڑی حد تک انسانی حرا جوں کے باہم تصادم کی تاریخ ہے۔ میرے بعض رفیقوں کو بحث کا یہ انداز خواہ کتنا ہی بدنام معلوم ہو مگر میں اس سے کام لوں گا اور فلاسفہ کے بہت سے اختلافات کی اسی اختلاف مزاج سے تشریح کروں گا۔ پیشہ و فلسفی کا چاہے جیسا مزاج ہو جب وہ فلسفہ آرائی شروع کرتا ہے تو اپنے مزاج کو نظر انداز کر دینے کی کوشش کرتا ہے۔ چونکہ مزاج کو سب تسلیم کرنے کا رواج نہیں اسلئے جب وہ اپنے نتائج کے اسباب بیان کرنے لگتا ہے تو غیر محض اسباب پیش کرتا ہے، حالانکہ وہ اگر ان نتائج کی طرف مائل ہوا تھا تو اسکا اصلی سبب برونی مقدمات سے زیادہ اسکا اندرونی مزاج تھا، اسی مزاج نے موافق یا مخالف ثبوت کا انبیا رنگا دیا تھا اور زیر غور واقعہ یا اصول کے لحاظ سے عالم کے متعلق نرم یا سخت رائے قائم کرانی تھی فلسفی کو اپنے مزاج پر اعتبار ہوتا ہے، اسے ایک ایسے عالم کی

جستجو ہوتی ہے جو اسکے مزاج کے مناسب ہو، اس لئے عالم کی جو تعبیر اسکے مزاج کے موافق ہوگی اسے وہ تسلیم کر لیتا ہے۔ جس شخص کا مزاج خود اسکے مزاج سے الگ ہوتا ہے (خواہ وہ برست آرائی میں آپس پرست لپچائے) لیکن فلسفی ایسے آدمی کو دنیا سے بالکل زلا سمجھتا ہے اور اپنے دلیس سمجھتا ہے کہ یہ شخص فلسفیانہ کار و بار کے لائق نہیں نہ اسکو آپس ذرا بھی دخل دے گا۔ تاہم وہ کسی عدالت میں اپنے مزاج کی بنیاد پر کسی بالاتر بصیرت یا استناد کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ ہر طرح ہمارے فلسفیانہ مباحث میں گویا اتفاق کا ایک رنگ پیدا ہو جاتا ہے؛ کیونکہ دلیل کے مقدمات میں جو مقدمہ سب سے قوی ہوتا ہے اسکا ذکر تک نہیں آتا۔ میں ان محاضروں میں اگر اس قاعدہ کو توڑ کر اصل مقدمہ یعنی مزاج کی نوعیت کا ذکر کروں تو وضاحت بیان میں بہت بڑی مدد ملے گی۔ لہذا میں اپنے انچو ابار سے میں آزاد کرتا ہوں۔

میں اسوقت جن لوگوں کا ذکر کر رہا ہوں، یہ وہ لوگ ہیں جو دوسروں سے بہت ممتاز ہیں جن کی دماغی خصوصیات غیر معمولی ہیں جو فلسفہ پر اپنا نقش بٹھا چکے ہیں جنہیں فلسفہ کی تاریخ میں جگہ ملی چکی ہے؛ افلاطون، لاک، ہابز، اسپنسر کا شمار اسی طرح کے مفوض المزاج اہل فکر میں ہے۔ ہم میں سے اکثر اشخاص کا عقلی یا ذہنی مزاج بہت زیادہ متعین نہیں ہوتا، بلکہ ایسے مخالف اجزاء مرکب ہوتا ہے جنہیں ہر چیز بہت ہی متدل مقدار میں پایا جاتا ہے۔ ہم کو شاید ہی یہ معلوم ہوتا ہو کہ تجریدی امور کے متعلق ہم کس پہلو کو ترجیح دیتے ہیں؟ ہم میں سے بعض آدمی محض گفت و شنید ہی سے اپنے خاص خیال سے دست بردار ہو کے یا تو اس خیال کو ماننے لگتے ہیں جسکی زمانہ میں ہوا چلتی ہوئی ہے یا اس میں کسی صاحب اثر فلسفی کے ہم آہنگ بن جاتے ہیں۔ لیکن اب تک فلسفہ میں جس بات کا لحاظ نہ کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں اشیاء کو خود براہ راست اپنی مخصوص نظر سے دیکھنا چاہئے، اور جو نظر اس سے مختلف ہو اس سے غیر مطمئن رہنا چاہئے۔ لہذا یہ کیسے فرض کر لیا جائے کہ آئندہ انسانی عقائد کی تاریخ میں اس زبردست مزاجی نقطہ نظر کا لحاظ نہ کیا جائے گا۔

8

9

ان خیالات کے اظہار میں جو خاص اختلاف مزاج میرے پیش نظر تھا وہ درج ذیل ہیں، حکومت اور معاشرت میں اسی طرح دخل رہا ہے جس طرح فلسفہ میں۔ معاشرت میں بعض تکلف کو پسند کرتے ہیں بعض بے تکلفی کو؛ حکومت میں بعض اقتدار پسند ہوتے ہیں بعض اختیار پسند؛ ادب میں بعض لطافت پسند ہوتے ہیں بعض عینیت پسند اور بعض واقعیت پسند؛

فن یا صنعت میں بعض قدامت پسند ہوتے ہیں اور بعض حدت پسند۔ اس طرح کے تقابلوں سے آپ اچھی طرح واقف ہی ہونگے فلسفہ میں بھی اسی طرح کا ایک تقابل پایا جاتا ہے جس کا اظہار دو ناموں سے ہوتا ہے ایک عقلیت پسند اور دوسرا تجربیت پسند۔ تجربیت پسند سے مراد وہ شخص ہے جو واقعات کا انہی موجودہ حالت میں دلدادہ ہے، عقلیت پسند سے مراد وہ شخص ہے جو مجرد وابدی اصول کا عاشق ہے۔ کوئی شخص واقعات و اصول دونوں کے بغیر گھڑی بھر زندہ نہیں رہ سکتا، البتہ میں ایک پر زور دیتے ہیں اور بعض دوسرے پر؛ تاہم محض زور دینے کے اس فرق سے باہم سمت تنفر پیدا ہو جاتا ہے۔

10 تجربیت پسندانہ اور عقلیت پسندانہ، مزاج کی اسی تفریق سے اس تقابل کی تفسیر میں بہکو غیر معمولی سہولت پیدا ہوگی جو عالم کے متعلق لوگوں کے نقطہ نظر میں پایا جاتا ہے؛ کیونکہ ان اصطلاحوں سے یہ تقابل سادہ اور نمایاں ہو جائے گا۔

لیکن ان الفاظ کے تقابل سے خود ان اشخاص کا تقابل بہت کم نمایاں اور سادہ ہے جبکہ لئے یہ الفاظ ہتھمال کئے جاتے ہیں۔ انسان کی فطرت میں ہر طرح کے مجموعوں کا بننا، اور ان کے اجزاء کی ترتیب میں ہر طرح کے تغیر کا ہونا ممکن ہے۔ لہذا اب اگر میں ان دونوں ناموں پر ان کے بعض ثانوی توصیفی خصوصیات کا اضافہ کر کے اپنے مافیہ فیض کو پوری طرح واضح کرنا شروع کرتا ہوں تو اس سے پہلے اتنا عرض کر دینا ضروری ہے کہ یہ بات یاد رکھئے کہ میں نے اس معاملہ میں ایک حد تک محض اپنی رائے سے کام لیا ہے۔ فطرت جن مجموعوں کو ہمیشہ تو نہیں لیکن اکثر پیش کرتی رہتی ہے انہیں سے چند کو میں نے منتخب کر لیا ہے، اور میرا یہ انتخاب صرف اس بنا پر ہے کہ ان مجموعوں کی بدولت مجھے اپنے آخری مقصد یعنی تاجحیت کے خصوصیات کے بیان کرنے میں سہولت ہوگی۔ تاہم یہ نقطہ نظر سے دیکھئے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکمیت حوسیت، عقلیت و تجربیت کے مرادف ہیں۔ انہیں سے فکریت کے متعلق یہ معلوم ہوتا ہے کہ فطرت اس کے ساتھ زیادہ تر ایک ایسا میلان رکھتی ہے جو تصوراتی و رجائیتی ہوتا ہے، کائنات کے برعکس تجربیت میں عام طور پر مادیت پائی جاتی ہے اور اس کی رجائیت قطعاً مشروط اور متعش ہوتی ہے عقلیت ہمیشہ لوحیت پسند ہوتی ہے وہ کلیات و تمیزات سے ابتدا کرتی ہے اور وحدت اشیاء پر زور دیتی ہے۔ اس کے جواب میں تجربیت جزئیات سے ابتدا کرتی ہے اور کل کو اجزاء کا مجموعہ قرار دیتی ہے؛ اسی لئے اسے کثرت پسندی کے

11

نام سے عارض نہیں آتی عقلیت اپنے کو تجربیت کی نسبت زیادہ مذہبی سمجھتی ہے، لیکن اس عمومی کے متعلق بہت کچھ کہنے کی گنجائش ہے، اسلئے میں یہاں اسکے صرف تذکرہ پر اکتفا کرتا ہوں؛ البتہ اتنا اضافہ کر سکا ہوں کہ جب انفرادی حیثیت سے عقلیت میں جذبات کا وجود اور تجربیت میں ان جذبات سے عدم تاثر پر غور پایا جاتا ہے تو اسوقت یہ (نسبتہ زیادہ مذہبی ہونیکا) دعویٰ حق بجانب ہوتا ہے۔ اس صورت میں عقلیت پسند عموماً، قدر کو اور تجربیت پسند 'جبر' کو ترجیح دیتے ہیں (میں یہاں ان دونوں نقطوں کا استعمال ان معنوں میں کر رہا ہوں جو بہت ہی عام ہیں)۔ اسکے علاوہ عقلیت پسند کے بیان میں حکم وادعا کا رنگ ہوتا ہے اور تجربیت پسند کے یہاں تشکیک اور بحث کی گنجائش موجود ہوتی ہے۔

اب میں مذکورہ بالا خصوصیات کو بالمقابل درج کرتا ہوں۔ میرے خیال میں اگر انکی سرخیال 'نرم دل' اور سخت دل' قرار دوں تو آپ یہ سمجھ جائیگے کہ ان سے دماغی ساخت کی کوئی عمومی میری مراد ہیں۔

12

نرم دل	سخت دل
عقلیت پسند (پابند اصول)	تجربیت پسند (پابند واقعات)
نکیریت پسند	حیثیت پسند
تصوریت پسند	مادیت پسند
رجائیت پسند	قنوطیت پسند
مذہبی	لامذہب
قدری	جبری
وحدت پسند	کثرت پسند
ادعائی	ارتیائی

برائے مہربانی ابھی اس سوال کو ذرا ملتوی رکھئے کہ ان متقابل مغلوہ مجموعوں میں سے ہر ایک کے اجزائیں باہم تطابق و توافقی پایا جاتا ہے یا نہیں، عنقریب ہی اسکے متعلق بہت کچھ عرض کرنا پڑے گا۔ یہاں پیش نظر مقصد کے لئے اسقدر جاں لینا کافی ہے کہ جس طرح کے نرم دل اور سخت دل لوگوں کا میں نے ابھی ذکر کیا ہے ان کا اس دنیا میں وجود ہے۔

آپ لوگوں میں سے ہر شخص کو ان دونوں طرح کے آدمیوں میں سے ہر ایک کی کوئی نہ کوئی نمایاں مثال معلوم ہوگی اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ انہیں سے ایک طرح کے آدمی دوسری طرح کے آدمی کے متعلق کیا خیال کرتے ہیں۔ انکو یہ اندازہ ہوگا کہ یہ لوگ ایک دوسرے کے متعلق کیسی بری رائے رکھتے ہیں۔ جب انفرادی حیثیت سے ان لوگوں کے مزاج اپنے اپنے رنگ میں شدید ہوتے ہیں تو انکی باہر سمجھا سمجھا ہرزمانہ کی فلسفیانہ فضا کا ایک جزو بن جاتی ہے۔ سخت دل یہ سمجھتے ہیں کہ نرم دل مطلوب الجذبات اور سرجی اناتر ہیں، بخلگاہ انکے نرم دل یہ سمجھتے ہیں کہ سخت دل ناشائستہ، بے مہربانی اور بھاری صفت ہیں۔ انہیں سے ایک کا دوسرے پر جو اثر پڑتا ہے، وہ اس اثر کے شاہد ہوتا ہے جو کہ ان کے ایک کے باشندوں کے ساتھ جو انسان کے سیاہوں کے طے سے پیدا ہوتا ہے۔ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو اپنے سے حقیر سمجھتا ہے، لیکن ایک کی تعمیر میں دل لگی اور دوسرے کی تعمیر میں خوفناکی پائی جاتی ہے۔

جیسا میں ابھی اصرار کے ساتھ گزارش کر چکا ہوں ہم میں سے کوئی شخص فلسفہ میں نہ ٹوٹ سکتا والوں کی طرح بالکل نرم قدم ہے، اور نہ کرپٹل کر ایک کے باشندوں کی طرح بالکل سخت قدم۔ بلکہ اکثر ان کی آرزو یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں جو چیزیں اچھی ہوں وہ لے جائیں، اگر واقعات اچھے ہیں تو وہ بہت سے لے جائیں اور اہول اچھے ہیں تو وہ بہت سے لے جائیں۔ دنیا کو ایک طریقہ سے دیکھئے تو ہمیں یقیناً وحدت نظر آتی ہے، دوسرے طریقہ سے دیکھئے تو یقیناً ہمیں کثرت نظر آتی ہے؛ اسلئے دنیا میں وحدت بھلا ہے اور کثرت بھی۔ بلاشبہ گوہر شے کی تعین و جوہر ہو چکی ہے لیکن ہمارا ارادہ آزاد ہے؛ اسلئے قدرتِ امیرِ جبریت حقیقی فلسفہ ہے۔ اجزائی برائی میں شک نہیں لیکن کل برائیں ہو سکتا؛ اسلئے عملی تنوعیت کے ساتھ مابعد الطبعی رعایت کو ملا دینا چاہیے؛ اسی طرح باقی شالوں میں بھی۔ غرض عام فلسفہ میں آدمی نے کبھی اصولی ہوتا ہے، نہ کبھی اپنے نظام کو خطا مستقیم پر قائم رکھتا؛ بلکہ وہ مختلف فلسفوں کے ان مرغوب طبع حصوں کو اختیار کرتا رہتا ہے جو قبل اوقات کی ترغیبات کے لحاظ سے اسکو اپنے لئے نوزوں معلوم ہوتے ہیں۔

لیکن ہم میں سے بعض آدمی فلسفہ میں محض ان عام فلسفی منش آدمیوں سے کچھ زیادہ ہوتے ہیں۔ ہم کو ایک شوقیہ کھلاڑی کہا جاسکتا ہے اور ہم اپنے عقیدہ میں بہت زیادہ

تعارض اور تضاد کی مصیبت میں مبتلا ہیں، اور جب تک ہم اہل پیروں کو لاتے رہیں گے اس وقت تک عہدہ ذہنی ضمیر معنوی نہیں رکھ سکتے۔

اب اس سب سے پہلی بات کا ذکر کرتا ہوں جو یقیناً ہم سے اور ہم سے میں ثابت کرنا چاہتا ہوں۔ تجریت کی طرف قطعی میلان رکھنے والوں کی تعداد جتنی آج کل ہے اتنی کبھی پہلے نہ تھی؛ گویا ہمارے بچے جب اس دنیا میں آئے ہیں تو علمی میلان اپنے ساتھ لے آتے ہیں لیکن اس واقعات پسند می ہے ہماری مذہبیت بیکار نہیں ہوتی بلکہ خود اس کی مذہبی رنگ موجود ہے۔ اچھا اب فرض کیجئے ایک شخص کا یہ میلان طبیعت ہے اور اس کے ساتھ اسے فلسفہ کا شوق ہے لیکن وہ عام آدمیوں کی طرح پچھیل نظام کو پسند نہیں کرتا تو اسے مسئلہ (تایخ محاضرہ۔ م) میں اپنی کیا حالت نظر آئے گی؟ اسے واقعات جاتیں علم آئے، اور ان دونوں کے ساتھ مذہب چاہئے چونکہ وہ فلسفہ کا بذات خود موجد نہیں بلکہ شائق ہے اس لئے وہ ان پیشہ ور فلسفہ سے رہنمائی کی توقع رکھے گا جو پہلے سے فلسفہ کے میدان میں موجود ہیں۔ آپ حضرات میں بہت سے لوگوں فکر شاید بیشتر کا شمار اسی طرح کے شائقین میں ہو گا۔

اب ذرا یہ دیکھئے کہ جو فلسفہ اچھی طرح ضرورت کے لئے واقعی میں کئے جاتے ہیں وہ کیسے ہیں؟ انکو نظر آتا ہو گا کہ اگر ایک فلسفہ میں تجریت ہے تو کافی مذہبی رنگ نہیں، دوسرے میں اگر مذہبی رنگ ہے تو کافی تجریت نہیں۔ اگر آپ اس طرف نظر اٹھا کے دیکھتے ہیں جہاں سب سے زیادہ واقعات پر غور کیا جاتا ہے تو انکو یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہاں سخت ولی کا دور دورہ ہے اور مذہب و علم کی جنگ زور و شور سے جاری ہے۔ یا تو سنگدل پیکل ہے جسکی وحدیت ادہ پرستانہ مجکا خدا ایشیر داتھیر؟ اور جب کا وہ ظرافت آپکا خدا ہے یا پھر اسپنسز ہے جو عالم کی تالیخ پر صرف مادہ و حرکت کی از سر نو تقسیم کی حیثیت سے بحث کرتا ہے، اور باہر سے نہایت ادب کے ساتھ مذہب کو سلام کرتا ہے؛ مطلب یہ ہے کہ اگر مذہب رہنا چاہتا ہے تو رہے لیکن اندر کبھی صورت نہ دکھائے۔

گزشتہ دوڑھ سو برس تک یہ معلوم ہوتا رہا کہ علم کی ترقی کا مقصد مادی عالم کی توسیع اور انسانی اہمیت کی تنقیف و تحقیر ہے۔ اسکا جو نتیجہ نکلا اسے فطرت یا ایجادیت پسندانہ احساس کہا جاسکتا ہے اس احساس کی رو سے انسان کا کام فطرت کے لئے قانون بنانا نہیں بلکہ فطرت کی پیروں سے فائدہ اٹھانا ہے فطرت سختی سے اپنی جگہ پر قائم رہے گی البتہ اسکو

ایسا طریقہ اختیار کرنا چاہئے جس سے وہ فطرت کا ساتھ دے سکے۔ یہ ایک حقیقت ہے جسے انسان کو قلباً و کلاماً تسلیم کر لینا چاہئے اور گویہ انسانیت کے درجہ سے گرمی ہو ہی ہو لیکن اسکے اُسکے سر تسلیم خم کر دینا چاہئے۔ بول بہت اور وہ از خود پیدا ہونے والا جذبہ تو رخصت ہو گیا عجیب و غریب کامرانے دیکھنا تھا اور ایک مادہ پرستانہ و افسردہ کن نظر سامنے رکھا، باب اعلیٰ خیالات معنوی اعمال کی بے جان اور محض ضمنی پیداوار معلوم ہونے لگے، بلند گلیست سے تشبیہ ہونے لگی، اور جو اعلیٰ و بلند، سب کچھ تھا، کچھ نہیں رہا۔ غرض ایک ایسا مادہ پرستانہ عالم پیدا ہوا جس میں صرف سخت دل ہی اطمینان سے رہ سکتے ہیں۔

اب اگر آپ دوسری طرف اپنی تسلی کے لئے مذہبی حلقہ کے پاس جائیں اور نرم دل فلاسفہ سے مشورہ لیں تو آپ کو کیا معلوم ہو گا؟

اس زمانہ اور اس نسل کے انگریزی بولنے والوں میں جو مذہبی فلسفہ رائج ہے، اسکی بڑی قسمیں دو ہیں۔ ایک میں اجتہاد پیش دستی اور دوسری میں دست کشی یا سپا یا نہ جنگ آرائی کی شان زیادہ پائی جاتی ہے پہلی قسم سے مراد وہ مذہبی فلسفہ ہے جو مادرانی تصویریت کہلاتا ہے۔ اس فلسفہ کے قائل وہ لوگ ہیں جو انگریزی میں کھلی مسلک کے قیام میں۔ گرن کیرٹس، ٹوٹا سٹیج، اروائس وغیرہ اسی فلسفہ کو مانتے ہیں۔ اجتہاد یہ فرقہ کہ ان مذہبی شاخوں پر اس فلسفہ کا بہت اثر پڑا جو زیادہ مطالعہ کر نوالا تھا اس فلسفہ میں وحدت الوجود کا رنگ پایا جاتا ہے اور انکی وجہ سے اس لڑہیتی عقیدہ کا رنگ بھینکا پڑ گیا جو سلف سے اجتہاد یہ فرقہ میں چلا آتا تھا۔

تاہم یہ عقیدہ باقی رہا، اسکا سلسلہ مراعات کی چند نمونیں ملے کرنے کے بعد براہ راست اس ادعائی مدرستی کو بہت سے جگہاں اب بھی کاتھولیک فرقہ کی تعلیم گاہوں میں سختی کے ساتھ درس دیا جاتا ہے۔ یہی عرصہ تک ہمارے یہاں اسکاچی مسلک کا فلسفہ کہلاتا رہا، سپا یا نہ جنگ آرائی کی شان رکھنے والے فلسفہ سے میری یہی مراد ہے۔ یہ فلسفہ کچھ بیس مارینو، بروفسر آدونی، بروفسر لاڈ وغیرہ سے ملا ہے۔ ان کے ایک طرف قبیض، بیکل، وغیرہ مطلق، کے قائلین ہیں اور دوسری طرف یحیما نہ ارتقاءیہ ولاوریہ۔ ان دونوں کی دست درازا، شکش کے بیچ میں گویا یہ پے جا رہے ہیں، لیکن انصاف کی بات یہ ہے اور آپ بھی اسی کو پسند کریں گے کہ یہ فلسفہ اپنے مزاج کے لحاظ سے اجتہادیت پسند ہیں بلکہ اجتہادیت پسند ہے۔ یہ مختلف مصاحفہ نکلا

نتیجہ ہے یہ سب سے زیادہ اسکا تلاشی ہے جس سے بالآخر امور کے قصصیت تک کام چلتا رہے۔
یہ نظریہ ارتقاء کے واقعات کو بھی تسلیم کرتا ہے اور دماغی مضبوطی کو بھی تسلیم کرتا ہے،
لیکن ان دونوں سے جوش و سرگرمی کے ساتھ کام نہیں لیتا۔ ہمیں فائدہ اور مشہدہ ستانہ
انداز کی کمی ہے اسلئے یہ لازماً دبدبہ سے بھی محروم ہے۔ اس کے برعکس مطلقیت کو یہ دبدبہ
ایک حد تک حاصل ہے کیونکہ اسکا انداز نسبتہ اجتہادیت پسندانہ ہے۔

اگر آپ نرم دلی کے مسلک پر چلیں گے تو آپ کو بھی دونوں نظاموں میں سے ایک کا انتخاب
کرنا پڑے گا۔ اب اگر آپ واقعات کے دلدادہ ہوئے جیسا میں آپ کو سمجھتا ہوں

19

تو آپ کو یہ محسوس ہوگا کہ عقلیت یا ذہنیت پسندی کا ایک اثر دبا بیٹھا ہے جسکی دُور
ان تمام چیزوں پر پہنچی ہوئی ہے جو لائن کی دوسری طرف واقع ہیں۔ آپ اس
مادیت سے بچ جائیں گے جو تجربیت کے ساتھ رہتی ہے، لیکن آپ اسکا مساو ضہ
دینا پڑے گا اور وہ معاوضہ یہ ہوگا کہ آپ کے ہاتھ سے زندگی کے مادی حصول کا
سررشتہ نکل جائے گا جن فلاسفہ میں مطلقیت زیادہ ہے وہ تجربہ کی اس بلند سطح پر
رہتے ہیں جہاں سے وہ نیچے آنے کی کوشش بھی نہیں کرتے۔ وہ ہمارے سامنے
ایک مطلق نفس یعنی اب نفس پیش کرتے ہیں جو ہمارے عالم کو اس طرح بناتا ہے،
کہ جس اس کا خیال کرتا ہے لیکن اس طرح کا نفس لاکھوں دوسرے عالموں کو بھی اس طرح
پیدا کر سکتا ہے۔ تم اسے خیال سے ایسی ایک بات بھی نہیں معلوم کر سکتے جو فی الواقع
موجود ہو، چاہے اس دنیا میں حقیقت کچھ ہو لیکن یہ ہر حالت میں مطلق ہو سکتا ہے۔ الوہیتی
خدا بھی اسی طرح کا ایک عظیم اصول ہے اگر آپ اس خدا کی سیرت کے متعلق کچھ
معلوم کرنا چاہتے ہیں تو آپ کو اسکی پیدا کی ہوئی دنیا کو دیکھنا پڑے گا۔ وہ خدا ہے،
لیکن اس قسم کا خدا جو دنیا کو ایجاد فرماتا ہے کہ اسے اب الگ بٹھ گیا ہے غرض الوہیتی
مضفی کا خدا بھی تجویز کی اسی بلند سی پر رہتا ہے جس پر اطلاقیوں کا مطلق ارتقا ہے۔
البتہ مطلقیت میں ذرا زور و شور معلوم ہوتا ہے اور الوہیت میں بذریعہ کی بے کیفی،
لیکن دور دست اور خالی ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ حالانکہ آپ کو ایسے فلسفہ کی ضرورت
ہے جس میں دونوں باتیں جمع ہوں! ہمیں واقعات کے ساتھ دیکھنا دفا داری ان کے
پیش نظر رکھنے کی خواہش، مختصر یہ کہ توافق و تطابق کی قابلیت بھی ہو اور ساتھ ہی انسانی

20

قیمتوں پر اعتماد اور اس کا نتیجہ یعنی طبع زادی بھی ہو خواہ اسکی نوعیت مذہبی ہو یا روحانی۔ یہی وہ مشکل ہے جو اس وقت آپکو درپیش ہے، آپ کا جو مطلوب ہے اس کے دونوں حصے ایسی طور پر ایک دوسرے سے الگ نظر آتے ہیں۔ آپ کو یا اعتبار امتی ملتی ہے جس میں انسانیت اور مذہبیت غائب ہے یا عقلیت پسندانہ فلسفہ ملتا ہے، جسے گوند ہی کہا جاسکتا ہے لیکن اسکو مادی واقعات اور رنج و راحت سے کوئی خاص تعلق نہیں ہوتا۔

مجھے یہ وثوق سے معلوم نہیں کہ آپ حضرات میں سے کتنے آدمی فلسفہ سے استعداد قریب رہتے ہیں کہ وہ میرے اس آخری الزام کے منہم کو پوری طرح سمجھیں، اسلئے میں عقلیت پسندانہ نظاموں کی اس عدم واقفیت پر ذرا تفصیل سے بحث کرونگا جس سے واقعات کے سنجیدہ مزاج معتقدین کو دشت پیدا ہو سکتی ہے۔

اگر میں نے ایک تحقیقاتی مضمون کے ابتدائی دو صفحے رکھ لئے ہوتے جو سال دو سال پہلے مجھے ایک طالب علم نے دیا تھا تو اچھا ہوتا۔ ان دونوں صفحوں سے میرے نقطہ نظر کی اس وضاحت سے تشریح ہوتی تھی کہ مجھے اس وقت اچھے نہ ہونے کا فہم ہو گیا ہے۔ یہ طالب علم نو عمر اور کسی مغربی کلیہ کا طالب فی تھا۔ اس نے اپنے مضمون کی ابتدا اس بیان سے کی تھی کہ میں ہوشیار سمجھا کرتا تھا کہ انسان جب فلسفہ کے درجہ میں داخل ہوتا ہے تو وہ ایک ایسے عالم سے تعلقات شروع کرتا ہے جو اس عالم سے بالکل جدا ہے، جسے وہ شرک پر چھوڑ آیا ہے۔ ان دونوں عالموں میں استعداد کم تعلق فرض کیا جاتا ہے کہ نفس کے لئے ان دونوں کا ایک ساتھ تصور کرنا بھی ممکن نہیں۔ شرک کی دنیا مادی و نفسی تحریکات کی دنیا ہے، ہمیں اتنی کثرت ہے کہ تحلیل بھی نہیں کیا جاسکتا۔ وہ پیچیدہ، پر آگندہ، غلط اور پریشان کن ہے بلکہ جس دنیا سے فلسفہ کا استعارہ و شناس کرنا ہے وہ صاف ستھری اور مطلق درجہ کی ہے۔ یہ ان تناقضات سے پاک ہے جو وقتی زندگی میں نظر آتے ہیں اسکا طبعی ترمیم ہوتی ہے اچھا ہے، اسکا خاکہ نقل کے اصول نے ڈالا ہے اس کے مختلف حصوں کو منطقی ضرورتوں نے لایا ہے اس میں سب سے زیادہ پاکیزگی اور شان نظر آتی ہے، یہ گویا سنگ مرمر کا ایک مندر ہے جو کسی بلند پہاڑی پر جمک رہا ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ فلسفہ اس وقتی دنیا کی تعبیر و توجیہ کی نسبت ایک مستقل شے ہے جس کا اس دنیا پر اضافہ کیا گیا ہے۔ یہ ایک نفیس و متہمس جہاز ہے جو اس لئے

تیسرے ہوئی ہے تاکہ عقلیت پسند و اہمہ فاعل و واقعات کی ناقابل برداشت پر گندگی و وحشت سے بھاگ کر یہاں پناہ لے۔ یہ ہمارے مادی عالم کی تشریح نہیں بلکہ اس سے بالکل جدا لگانہ شے، انہی قائم مقام اسکا علاج یا اس سے منفرد کا ذریعہ ہے۔

اسکا مزاج (اگر میں یہ لفظ یہاں استعمال کر سکوں) واقعی ہستی کے مزاج سے بالکل مختلف ہے۔ ہمارے ذہنیت پسند فلسفوں کی خصوصیت شائستگی ہے، ہمارا نفس ایسی چیزوں پر غور و خوض کرنا چاہتا ہے جو شستہ و شایستہ ہوں نفس کی اس قوی خواہش کی تشفی یہ فلسفے خوب کرتے ہیں، لیکن میں آپ سے پوری سجدگی کے ساتھ عرض کرتا ہوں کہ اس مادی واقعات کی عظیم الشان دنیا کو دیکھئے، اسکی جنب پر اگے گیوں و بوجیوں اور اسکی ستر رانیوں پر ایک نظر ڈالئے، اسکی وحشت خیزیوں کا خیال پیچھے اور پھر فرمائیے کہ آیا شائستگی ہی وہ لفظ ہے جو اس منظر کو دیکھ کے بے ساختہ آجکی زبان پر آتا ہے۔

یہ سچ ہے کہ دنیا میں شائستگی بھی ایک چسپنہ ہے لیکن جس فلسفہ میں مادی شائستگی ہوگی اس سے اعتباریت پسند مزاج والوں کی تشفی نہ ہو سکے گی، ایسا فلسفہ تکلف و تصنع کی ایک یادگار ہوگا۔ اسی لئے ارباب علم (سائنس) بالعبطیعیات کو ایک وہمی شے اور گوشہ نشینی کا نتیجہ خیال کر کے اس سے اعراض کرتے ہیں اور ارباب عمل فلسفہ کی گرد اپنے ہاتھوں سے جھاڑ کر وحشی دنیا ہی میں انہماک کو ترجیح دیتے ہیں بلاشبہ جو تشفی عقلیت پسند فطن کو اس فاعل، لیکن غیر واقعی نظام سے حاصل ہوگی وہ ایک حد تک ضرور خوفناک ہوگی

لائبٹز کو عقلیت پسند تھا لیکن اسے اور اکثر عقلیت پسندوں کی ہیئت واقعات سے کہیں زیادہ دلچسپی تھی۔ تاہم اگر آپ سطحیت کو محسوس دیکھنا چاہتے ہیں تو اسکی ”تیسرے دوسری“ نامی دلکش تصنیف کو دیکھ لیجئے جہاں وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ خدا انسان کے ساتھ جو کرتا ہے، بجا کرتا ہے اور جس دنیا میں رہتے ہیں یہی ممکن بہترین دنیا ہے۔ اس رجائی فلسفہ کی دشواریوں کے سلسلہ میں لائبٹز کو دوزخ والوں کی تعداد پر غور کرنا پڑتا ہے کیونکہ وہ علمائے وفیات کا ہم خیال ہے کہ انسانوں میں دوزخیوں کی تعداد و مقبیلوں کے کہیں زیادہ ہے پھر یہی بل استدلال کرتا ہے کہ وہ۔

23

24

”اگر ہم مدینہ اللہ کی حقیقی وسعت کو پیش نظر رکھیں تو اس کے مقابلہ میں یہ بُرائی، ہیچ معلوم ہو و سلیبس سخت دس کیوریوئے ایک کتاب بھی جیسا نام ہماری بادشاہ،

کی وسعت، تنہا یہ کتاب حال ہی میں دوبارہ شایع ہوئی ہے مصنف اپنی کوشش کے باوجود آسانی بادشاہت کی وسعت کا اندازہ نہ کر سکا؛ تاہم اسکے خیالات خدائی کارناموں کے متعلق نہایت حقیر تھے۔ انکا خیال تھا کہ آبادی صرف زمین پر ہے حتیٰ کہ زمین کے دوسرے رخ کی آبادی کا خیال تک نہیں متحیر کرتا تھا۔ وہ یہ سمجھا کرتے تھے کہ زمین کے علاوہ دنیا کے باقی حصے صرف کچھ جگہ تھکتے ہوئے افلاک اور بلوریں کر رہے ہیں۔ مگر آج ہم کائنات کی جن حدود کو قبول یا رد کرتے ہیں انہی خواہ کوئی مقدار ہو، لیکن ہمیں یہ امر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کائنات میں ہمارے کر کے برابر یا اس سے بڑے ہمارے کر کے موجود ہیں جنہیں ہمارے کر کے کی طرح ذہنی طور پر آبادی ہو سکتی ہے، جو اس آبادی کا ان ہونا ضروری نہیں۔ نظام شمسی کے چھوٹے سیاروں میں سے ہماری زمین صرف ایک سیارہ ہے، تمام ثوابت آفتاب ہیں، ہمارے زمین چونکہ سیاروں میں سے صرف ایک سیارہ ہے اس لئے ہم خود سمجھ سکتے ہیں کہ مرنے والے سیارے اسکی کیا حیثیت ہوگی لیکن ہے کہ ان دیگر آفتابوں میں صرف مسرورہ خوش نصیب مخلوق آباد ہو، اسلئے دوزخ والوں کی تعداد کو بہت زیادہ فرض کرنے پر ہم مجبور نہیں کیونکہ برائی سے اچھائی کو جو فائدہ حاصل ہوتا ہے اسکے لئے صرف چند مثالیں یا چند نمونے کافی ہیں؛ اسلئے علاوہ چونکہ یہ فرض کرنا بھی کوئی وجہ موجود نہیں کہ ہر جگہ ستارے ہی ستارے پائے جاتے ہیں، اس لئے ممکن ہے کہ ان ستاروں کے ماسوا بہت سی جگہ ہواور یہ جگہ جو اس پورے حصہ کو محیط ہو مسرت و کامرانی سے معمور ہو۔ . . . اس صورت میں ہماری زمین اور اس کے باشندوں کی کیا بامعا ہوگی؟ کیا یہ گھٹ کر ایک نقطہ کے برابر نہ رہی اسکی؟ کیونکہ ثوابت اور زمین میں جو مسافت ہے اسکے لحاظ سے زمین کی حیثیت ایک نقطہ سے زیادہ نہیں۔ لیوں چونکہ عالم کا وہ حصہ جو ہم کو معلوم ہے اس حصہ کے مقابلہ میں تقریباً سچ ہوتا ہے جو اگرچہ ہم کو معلوم نہیں لیکن ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے؛ اور تمام برائیاں جو اس بیچ یا ناچیز حصہ میں پائی جاتی ہیں کیا اسلئے متعلق یہ نتیجہ نہیں نکال دیا سکتے ہیں کہ ان اچھائیوں کے مقابلہ میں تقریباً سچ ہو سکتی جو ہمارے عالم میں موجود ہیں۔

دوسری جگہ کہتا ہے، کہ:-

”انصاف کی ایک قسم وہ ہے جسکے پیش نظر مجرم کی صلیح ہوتی ہے نہ دوسروں کی سبق آموزی نہ کسی نقصان کی تلافی نہ بلکہ اسکی بنیاد خالص موزونیت پر ہوتی ہے اور اسے بڑے

افعال کے کفارہ سے ایک طرح کی نشی حاصل ہوتی ہے۔ آپس اور سوسنیوں کو اس تشریحی انصاف پر اعتراض تھا جو واقعی انتقام پسندانہ انصاف ہے، اور جسے خدا نے اکثر مواقع پر صرف اپنے لئے محفوظ رکھا ہے۔ انکی بنیاد ہمیشہ موزونیت پر ہوتی ہے اور اس سے صرف ظلم نہیں بلکہ ہر عقل مند دیکھنے والے کو بھی اسی طرح قطعی محال ہوتی جیسا کہ اچھے گانے کے سننے یا عبادت کے دیکھنے سے کسی سلیطہ طبع کو محال ہوتی ہے۔ اسلئے گو دوزخ کا عذاب کسی کو معصیت سے باز اور جنت کا ثواب کسی کو نیکی پر ثابت قدم رکھنے کیلئے نہ ہوتا ہم اس کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ دوزخ والے تو مسلسل معاصی کی وجہ سے نئے نئے عذابوں کے مستوجب بنتے رہتے ہیں اور جنت والے کی میں ترقی کی وجہ سے نئے نئے ثواب حاصل کرتے رہتے ہیں۔ ان دونوں واقعات کی بنیاد اصول موزونیت پر ہے۔ کیونکہ جیسا میں پہلے کہہ چکا ہوں، خدا نے کمال کے لحاظ سے تمام چیزوں میں توازن پیدا کیا ہے۔

27

اس موقع پر حقیقت پر ائینہ کی کمزور گرفت اس قدر تین ہے کہ مجھے کسی تبصرو کی ضرورت نہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ دوزخ والوں کے تجربات کی حقیقی تصویر اسکے حاشیہ خیال میں بھی قطعاً نہیں آئی، نہ اسے یہ خیال آیا کہ ان گمراہ روعوں کی تعداد جن کو خدا ابدی موزونیت کے دہان آز کا لقمہ بناتا ہے، جہنم کے رگم ہوگی اسے قدر جنت والوں کے عیش و آرام کی بنیاد غیر متعین نہ ہوگی۔ اس نے جو کچھ لکھا ہے وہ سرد مہر انہ انشا پر ارمی کی ایک مشق ہے جسکی سردی میں دوزخ کی آگ سے بھی گرمی نہ پیدا ہو سکی۔

آپ مجھ سے یہ نہ کہنے لگا کہ تمہیں عقلیت پسند فلسفہ کی سطحیت کا پر وہ فاش کرنے کے لئے ایک ایسے زمانہ کو لینا پڑا جو خود سطحی تھا گو جبہ و دستار سے آراستہ تھا۔ ولدا و گان واقعات کو اس زمانہ کے عقلیت پسند ذہنی رجائیت بھی اتنی ہی سطحی معلوم ہوتی ہے۔ واقعی عالم ایک ایسی شے ہے جس میں بڑی گنجائش ہے لیکن عقلیت پسندی نظامات بناتی ہے اور نظام کی حد بندیوں میں اتنی گنجائش کہاں۔ عملی زندگی میں کمال بہت دور ہوتا ہے گو اسے حصول کی کوشش جاری رہتی ہے لیکن عقلیت کے نزدیک یہ صرف محدود و اضافی کا مغالطہ ہے، اور نہ اشیاء کی قطعی بنیاد تو وہ کمال ہی ہے جو ازل سے مکمل ہے۔

28

اگر آپ موجودہ مذہبی فلسفہ کی سطحی و باد ہوائی رجائیت سے بنیاد کا عمدہ نمونہ دیکھنا چاہتے ہیں تو وہ آپ کو مارکسین اول۔ سوفٹ کے یہاں ملتا ہے۔ سوفٹ ایک دلیر

انقلابی مصنف ہیں، وہ اگرچہ اس وصف میں مجھ کے کیتھدر آگئے ہیں لیکن مجھے اقرار ہے کہ انکی موجودہ تصویری رجائیت سے بنیاد میں میری طرح آب حضرت میں سے بھی بعض کو دل بہر دی ہوگی۔ وہ (خود کشی اور فاقہ کشی سے موت وغیرہ کے متعلق) اخبارات کے شہری نامہ نگاروں کی اطلاعات کے ایک ایسے سلسلہ اعتبارات سے انسانی انقیاد کے متعلق اپنے رسالہ کی ابتدا کرتے ہیں جسے وہ ہمارے اس تمدن محمد حکومت کے نمونہ کی حیثیت سے پیش کرنا چاہتے ہیں۔

”نو کر یوں یا کام کی لا محالہ امید میں شہر کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک برف میں مارے مارے پھرنے اور کرایہ نہ ادا ہونے کی وجہ سے اپنی ایک بھوکی بیوی اور چھ بھوتے بچوں کے شہر کے مشرقی حصہ کے مکانات سے اخراج کا حکم مانے کے بعد آج ایک مہجر جان کار کورن نام نے تیزابی کے اپنی جان ویدی میں تین تھپتھپے ہوئے کار کورن کی ملازمت جاری کی جو جسے سے جاتی رہی تھی۔ جو طویل رقم اس نے پس انداز کی تھی وہ عطیات کے زمانہ میں صرف ہونے لگی تھی اسے شہر کے برف صاف کرنے والے مزدوروں کے ساتھ کام مل گیا تھا لیکن نقاہت کی وجہ سے ایک گھنٹہ کے تجربہ کے بعد اسے یہ کام چھوڑ دینا پڑا۔ وہ انتہائی مایوسی کی حالت میں گھر واپس آیا تو اس نے یہ دیکھا کہ بیوی اور بچے بھوکے ہیں اور اخراج کا حکم دروازہ پر چسپاں ہے۔ دوسرے دن صبح کو اس نے تیزاب پی لیا۔ آگے بھوکھانے کو نہ اس طرح کے واقعات کی اتنی اطلاعات میرے سامنے رکھی ہوئی ہیں کہ ان سے ایک بورڈر تباہی مرتب ہو سکتا ہے۔ ان چند واقعات کو میں نے تشریح عالم کی حیثیت سے نقل کیا ہے۔ ایک مضمون نگار نے حال ہی میں ایک انگریزی رسالہ میں لکھا ہے کہ اس دنیا میں خدا کے حاضر و ناظر ہونے کا ہم کو علم ہے [پروفیسر ڈائمنگ کہتے ہیں کہ دنیاوی نظام میں بڑائی کا وجود ہی ابدی نظام کی شہرہ کمال ہے] ایف۔ لیکچرر ڈائی کہتے ہیں کہ مطلق کے ہر شے و تنوع سے اسکی باہمی ہی ظاہر ہوتی ہے اور

29

80

۳۸۵ صفحہ ۲۷ ج	Human submission	۱۰
۲۰۲ صفحہ	The World and the Individual	۱۱
	Appearance and Reality	۱۲

اسی کا نام فلسفہ ہے۔ پروفیسر راولس پروفیسر براؤلی وغیرہ کے سہ سادہ و آسودہ اہل فکر کا حجم غصیہ چاہتا ہے کہ حقیقت بے نقاب ہو جائے اور شر و اہم تناوہل و توجیہ سے ختم ہو جائے۔ یہ صرف ان ہستیوں کی حالت ہے جنکے پاس عالم کے ترقی یافتہ شعور کے موجود ہونے کا ہم کو علم ہے جس شے کا انکو تجربہ ہوتا ہے وہی حقیقت ہے۔ یان کو کو کا ذاتی تجربہ ہے جو ہمارے جاننے والوں کے حلقہ میں تجربہ رکھنے کے سب سے زیادہ اہل ہیں جو ہم کو یہ بتاتے ہیں کہ فی الواقع کیا ہے۔ اب دیکھو کہ اچھے تجربہ کے متعلق، (انجی راہ راست اور شخص اسکس کے مقابل میں) دوسروں کے غور و فکر کا کیا نتیجہ ہے؟ فلاسفہ محض خیالی باتیں بناتے ہیں صداقت کا علم صرف ان کو کونکو ہوتا ہے جو عام زندگی اور احکامات سے گزرتے ہیں۔ نوع انسان کا ذہن (فلاسفہ اور جاگیر داروں کا نہیں) بلکہ خاموشی کے ساتھ غور اور احساس کر نیوالے انسانوں کی عظیم الشان جماعت کا ذہن، اسی خیال کی طرف آرہا ہے جس طرح اس جماعت نے علم و مذہب کے کلید برداروں کو اپنے متعلق ایسا فیصلہ کرنے کی اجازت دے رکھی تھی اسی طرح وہ اب خود عالم کے متعلق فیصلہ کر رہی ہے۔ (ایک دوسرے نقل کردہ واقعہ میں) کلیو لینڈ کے کارکن کا اپنی اور اپنے بچوں کی خود جان لینا اس جدید دنیا اور اس کائنات کا ایک نہایت عظیم بنیادی واقعہ ہے۔ اس واقعہ کو خدا، محبت اور ہستی پر کتابیں لکھ لکھ کر دینا غیر ممکن ہے۔ لاکھوں برس کے موقع اور دہزار برس کی میسائیت کے باوجود یہ واقعہ اس دنیاوی زندگی کا ایک بسیط اور ناقابل تحلیل مضمر ہے۔ جہانی دنیا میں جس طرح سالمات یا ماتحت سالمات ناقابل فنا ہیں، اسی طرح نفسی دنیا میں یہ واقعہ ناقابل فنا ہے۔ یہ واقعہ اس امر کو نوع انسان کے سامنے بیان کیا ہے، دل ظاہر کرتا ہے، وہ یہ ہے کہ جس فلسفہ کو اس طرح کے واقعات میں شعور ہی تجربہ کا اصلی باعث نظر نہیں آتا وہ فلسفہ جھوٹا ہے، ان واقعات سے مذہب کا بطلان اہل طور پر ثابت ہوتا ہے۔ انسان مذہب کو نوع انسان کا وقت

31

۱۔ نہیں معلوم صاحب کو کلیو لینڈ کے کسی مزدور کے اس واقعہ میں اُن بے شمار کیڑوں و بگلوں سے زیادہ کیا اہمیت و عظمت نظر آئی، جو زمانہ چراغ میں جل کر خاندان کے خاندان خود اپنی جان دیتے رہتے ہیں!! شاید صاحب کی برادری میں ہونے کی وجہ سے انسان اس کائنات میں کوئی خاص اہم و عظیم جگہ رکھتا

ضائع کرنے کے لئے دو لاکھ یا دو ہزار برس کی اوجھلٹ نہیں دے سکتا۔ اس کا وقت ہو گیا، اسکی آزمائش کا زمانہ ختم ہو گیا اس کے گزشتہ کارنامے اسکا خاتمہ کر رہے ہیں، فوج انسان سا قاطر از اعتبار نظامات کل آزمائش کے لئے ازل سے لیکے اب تک کی مدت میں دے سکتی۔ یہ ہے ایک اعتبارت پسند ذہن کا رد عمل ایک عقلیت پسند اندر رد عمل کے متعلق جو عکبر کے ساتھ قطعی انکار کے مراد ہے۔ سو گفت صاحب کا قول ہے کہ مذہب کی مثال ایک فیند میں پلنے والے کی ہے جسے تمام واقعی چیزیں صفا پٹ نظر آتی ہیں۔ یہی درگاہی حقیقی کے ساتھ نہیں، اس شخص کا فیصلہ ہوتا ہے جو فلسفہ کے متعلق سمجھنے کے ساتھ شوق تحقیقات کے خیال سے فلسفہ کے استاد کے پاس آتا ہے اعتبارت پسند متعصب اسے اذیت دیتے ہیں، عقلیت پسند اسے ایک ایسی شے دیتے ہیں جو فی الجملہ مذہبی ہوتی ہے لیکن اس مذہبی شے کے لئے حقیقی واقعات سادہ منہج ہوتے ہیں۔ یوں اسکو ہر فلانہ کے متعلق بھی فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ خواہ ہم نرم ہوں یا سخت، سب کے یہاں کس نظر آتی ہے لیکن ہم میں سے کوئی شخص اس کے فیصلے کو نظر حقائق سے نہیں دیکھ سکتا، کیونکہ بہر حال اسکا ذہن کال ذہن کا منور ہے کہ اسی کے مطالبات کا مجموعہ سب سے زیادہ ہے، اسی کی تنقید اور عدم شفافی بالآخر خطرناک ہے۔

بیس خود میرے معجزہ دل کی کہیں سے اُتار ہوئی ہے، میں منافیت کے بے عجیب الاسم نظام کو ایک ایسے فلسفہ کی حیثیت سے پیش کرتا ہوں جو دونوں طرح کے مطالبات پورے کر سکتا ہے۔ عقلیت کی طرح مذہبی ہو سکتا ہے اور اعتبارت کی طرح واقعات کے ساتھ عکبر سے گہرے تعلقات رکھ سکتا ہے۔ مجھے ایسا دے کہ میں جب آپ محفل سے

بقیہ حاشیہ منور گزشتہ لیکن اس کا اہم مطلب یہ ہوتا ہے کہ مذہب کے اور کس چیز سے ثابت ہوتا ہے!! ذہنی، اگر مذہب کا اٹل ثبوت ہی صاحب کے فہم میں داخل بطلان ہے تو پہلے تو یہی کہ جس کو دیکھ کر کئی مجھوں کی روزانہ خود کشی و ہلاکت پر آم کا حق اور فرامیں پہرے کی تعین ٹ کے خاندان کا منہ دہ پیش منہ مائیں۔

صلح چر اب کس کی آزمائش ہوگی؟ صاحب، کی اس عقل و دانش کی جس سے دوسرے برس کے مذہبی دنیا اپنی جیتا اٹھی ہے، تہی مذہب سے دو لاکھ اور دو ہزار برس میں نہ چینی تھی۔

رضعت ہوں گا تو اس وقت نافریت کے متعلق آپ کی بھی اتنی ہی جھڑپ ہوگی جتنی میری ہے۔ لیکن چونکہ میرا وقت اب ختم ہوا چاہتا ہے اس لئے میں نافریت کو کمبختیت مجموعی مانج پیش نہ کروں گا بلکہ اس نہادہ جلسہ کے لئے اکتوسی رکھوں گا اور اہل عمل اپنے مطابق معروضات کے متعلق کچھ گزارش کرنے کو ترجیح دوں گا۔

اگر آپ حضرات میں سے کوئی صاحب پیشہ و فلسفی ہیں اور بیض کے متعلق مجھے معلوم ہے کہ وہ ہیں تو انہوں نے مجھ سے کہا کہ اگر میری مانج کی گفتگو ناقابل معافی بلکہ ناقابل قیاس حد تک بیوقوفی تھی: 'نرم دل' اور 'مست دل' کی تفریق کیسی وحشیانہ ہے! اس کے علاوہ جبکہ فلسفہ نازک ذہن آرائیوں و قیقہ سنجیوں اور احتیاطوں سے لبریز ہے، جبکہ اس کے حدود و کنے اندر ہر طرح کے مجموعے اور ہر قسم کا تنوع موجود ہے تو اس کی پوری فہم و فہم و محض دو مخالف مزاجوں کی بقاعدہ خاک کے میدان کی حیثیت سے پیش کرنا کیسا بیوقوفانہ مذاق اور اعلیٰ سے اعلیٰ شے کی کیسی ادنیٰ سے ادنیٰ تعبیر ہے۔ یہ نقطہ نظر بھی بچوں کے نقطہ نظر کی طرح محض خارجی ہے حقیقت پسند نظموں کی مجریت کو جرم قرار دینا اور خود ان نظاموں کو اس لئے برا کہنا کہ وہ عالم واقعات کی تطویلات کے بجائے نفس انسانی کے لئے پناہ کا کام دیتے ہیں کیسا لغو ہے، اگر فلسفہ میں مذہب کا رنگ ہو نا ضروری ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ سطح حقیقت کی نامجواری سے بھاگنے والے نفس کے لئے پناہ ثابت نہ ہو؟ اس کے لئے اس سے بہتر کیا ہو سکتا ہے کہ وہ ہمارے نفس کو حیوانی جو اس کی طبیعت سے نکال کے ایک بلند تر منزل تک پہنچا دے جسکی تشکیل حقیقت کے مقابل ان تصور ہی اصول سے ہوتی جو من کی انسانی ذہن خبری کرتا ہو؟ اصول اور تجاویز کے لئے یہ ممکن ہی کیسے ہے کہ وہ ہجرہ خاکوں کے سوا کچھ اور ہوں؟ کیا کوئی لون کا بڑا کلیسا عمارت کے کاغذی خاکہ کے بنیہ بن گیا تھا؟ کیا شائستگی بذات خود ایک جرم ہے؟ کیا مادی نا شائستگی ہی ایک ایسی شے ہے جس کو حق کہا جاسکے۔

یقین فرمائیے مجھے آپ کے اس الزام کی توت کا پورا اندازہ ہے کہ میں نے جو تصویر کھینچی ہے وہ بہت ہی سادہ اور بیوقوفی ہے لیکن تمام تجویزوں کی طرح یہ بھی کارآمد ثابت ہوگی۔ اگر فلسفہ عالم کی زندگی پر تجویزی نقطہ نظر سے بحث کرتے ہیں تو انہیں خود فلسفہ کی زندگی پر اس طرح کی بحث سے شکایت نہ ہونا چاہئے۔ مزاج اپنے مطابق مبالغہ یا مبالغہ

کی بنا پر فلسفہ کے انتخاب کا فیصلہ کرنا اہم ہے اور کرتا رہے گا۔ نظامات کی خبری تفصیلات پر بحث کیجا سکتی ہے اور جب انسان کسی نظام پر غور کرنے میں مصروف ہو تو کسی ایک درخت میں اُنہماک کی بدولت سارا جنگل اُسکی نظر سے اوجھل ہو جاسکتا ہے لیکن جہاں یہ جاننا شافی ختم ہوئی کہ ذہن ہمیشہ اپنے بڑے کام یعنی اُسکی بغیر میں لگ جاتا ہے اور اسوقت یہ نظام دیکھنے والو کچھ ایک زندہ شے معلوم ہوتا ہے۔ اُسکی انفرادیت کی سادگی لیکن عجیب اور اسے طرح خاص نظر پر تسلط ہو جاتی ہے جطرح کسی دوست یا دشمن کا تعجب مرنے کے بعد صرف حالت و مکان ہی نہیں لکھ سکتا کہ جو اس کتاب کو ہاتھ لگائے گا وہ ایک انسان کو ہاتھ لگائے گا بلکہ تمام اکابر فلسفہ کی تصنیفات اسی طرح کے انسان ہیں۔ اگر ہمیں ان تصنیفات میں شخصیت کا ایسا رنگ نظر آتا ہے جو اسکا اصلی مادہ اختیار لیکن ناقابل بیان ہے تو ہمارا یہ احساس ہمارے تعلیم فلسفہ کی تکمیل کا بہترین ثمرہ ہے۔ فلسفیانہ نظام کا دعویٰ یہ ہوتا ہے کہ وہ خدا کے بنائے ہوئے اس عظیم الشان عالم کی تصویر ہے لیکن دراصل اس سے منکشف یہ ہوتا ہے (اور اف کبھی وضاحت کے ساتھ منکشف ہوتا ہے) کہ بعض انباء جس کے بیان شخصیت کا رنگ کتنا شوخ ہے کسی نظام کو اس نظر سے دیکھئے (اور جب دماغ میں یہ حرکت بدولت تنقید کا مادہ پیدا ہو جاتا ہے تو انسان ہر نظام اس نظر سے دیکھ سکتا ہے) تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کس ہیں انسانی ذہن کے اس رد عمل سے واسطہ ہے جسکا نام پسندیدگی یا ناپسندیدگی ہے کسی طالب جنایت امیدوار کے رد و قبول کی طرح فلسفیانہ نظام کے رد و قبول کے تعلق میں ہمارا فیصلہ قطعی ہوتا ہے اور یہ فیصلہ تعریف یا ہجو یا تنقید کے پیرایہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ ہمیں عالم کی جو مجموعی کیفیت نظر آتی ہے اس میں نظر فلسفہ سے اسکا متبادل کرتے ہیں اور پس ایک لفظ میں فیصلہ صادر کر دیتے ہیں۔

ایسے ہی موقع پر انسان بے ساختہ کہنے لگتا ہے یہ تیرہ و تار ایسا دہشتہ ہے یہ خشک اور بجھلی ہوئی خیال آرائی یہ چند تلوغ تصنع یہ مدرسہ کی بوسیدہ بیداوار یہ مرض کا خواب پریشانی دفان کرو! ان سب کو دفان کرو! نا ممکن! نا ممکن! جب ہم کسی فلسفی کے نظام کی جڑیاں پر غور کرتے ہیں تو خود اس فلسفی کا ہمارے دل پر ایک آخری اثر پڑتا ہے اور اسی اثر پر اس کے تعلق ہمارا رد عمل مبنی ہوتا ہے۔ فلسفہ میں مہارت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ کوئی ماہر بغیر رد عمل سے جو نام یا لقب

دیگر ایسی سجدہ اشیاء کی نوعیت کا تصفیہ کرتا ہے، وہ کہانتک ٹھیک ہے لیکن اس طرح
 لقب یا تسمیہ جسے کسی بڑی مہارت کی ضرورت نہیں بلکہ خاص اپنے فلسفہ کو مثلاً یہی
 کوئی شخص ٹھیک ٹھیک صفائی اور وضاحت کے ساتھ بیان کر سکا ہو۔ ہر شخص کو اپنی جگہ
 پر عالم کی ایک خاص مجموعی حیثیت کا احساس ہوتا ہے لیکن جن نظاموں کو وہ جانتا ہے،
 انہیں سے ایک ہی اس پر ٹھیک ٹھیک مطابق نہیں اترتا؛ کسی میں اسکی فوری دنیا نظر
 نہیں آتی۔ ایک میں ظاہر ہی آرائش بہت زیادہ ہے، دوسرے میں اظہار علمیت
 بہت زیادہ ہے، تیسرے میں رطب و یابس بہت زیادہ، چوتھا خاصہ بہت زیادہ، پانچویں
 میں تکلف یعنی بہت زیادہ وغیرہ وغیرہ۔ غرض وہ اور ہم سب اتنا بے نال جانتے ہیں کہ
 اس طرح کے فلسفہ سازوں سے باہر دائرہ تطابق سے خارج اور نشانہ سے دور ہیں۔ انہیں
 کائنات کے متعلق گفتگو سے کوئی واسطہ نہیں۔ میرے سامین میں بہت سے حضرات جب
 افلاطون، اراکستو، زائون، کیرڈ اور نیچل کے نام سنتے ہوئے (میں نے قریب
 کے ناموں کو قصداً نظر انداز کر دیا ہے) تو انہیں بس اتنا یاد آتا ہوگا کہ ان لوگوں نے
 اپنے اپنے مجموعہ انداز میں عالم کے سمجھنے کی کوشش کی مگر دراز کار۔ اگر عالم کے متعلق اس طرح خیالات
 واقف صحیح ہوں تو یہ ہر ایشہ ایک مہلت ہوگی۔

38

آپ کے اس طرح کے احساسات کا پیش نظر کمنا ہم فلسفہ کے لئے ضروری ہے۔
 (میں پھر عرض کرتا ہوں کہ) ہمارے فلسفوں کا آخر میں انہی احساسات سے فیصلہ ہوگا۔
 وہی طریقہ خیال بالآخر کامیاب ہوگا، جو انسانی ذہنوں کی معمولی روش کے تمام کمال
 موافق ہو۔

بس ایک لفظ اور!۔۔۔ ہاں بارے میں کہ فلسفے لازماً تجربہ ہی خاکے ہوتے ہیں۔
 خاکوں کی مختلف قسمیں ہیں؛ ایک خاکے عمارتوں کے دبیر ہوتے ہیں، اس طرح کے خاکے
 حجم و اچھروں سے بنتے ہیں؛ دوسرے خاکے عمارتوں کے سطح ہوتے ہیں، اس طرح کے خاکے
 مسطح اور پتھری کار کی مدد سے کاغذ پر بنتے ہیں۔ عمارت تجربہ و تجربے سے کیے گئے ہو جاتی ہے
 لیکن خاکے اسی طرح محض پرست و استخوان رہتے ہیں، تاہم ان سے عمارت کا اندازہ ہو جاتا
 ہے بیشک خود خاکہ حقیر و ضعیف ہوتا ہے لیکن جس نے کاغذ خاکہ ہے اسکا حقیر و ضعیف ہونا
 ضروری نہیں۔ اعتباریت پسند معمولی عقلیت پسند فلسفوں کو اسی حقارت کی بنا پر رد

39

کر دیتا ہے۔ اس موقع پر ہر رت اپنے فلسفہ نظام کی مثال سوزوں ہوگی، اسکا مزاج
اکتبی، عکلیط، خشک، اسکے خیالات کی مثال انجمنی ہوگی، استدلال میں ادنیٰ غدرات
کی تریخ، تعلیم حق کی میکافی اصول کی تعلیم تک کی گئی، اور عام طور سے سارے بنیادی
خیالات میں اہل علم اسکے پورے نظام میں گرفتگی، بایں ہمہ آدھا انگلستان اسے ویسٹسٹر
کی خائفہ میں دفن کرنا چاہتا تھا۔

کیوں؟ عقلیت پسندوں کی نظریں ان کی کمزوریوں کے باوجود لوگوں کی نظر
میں ان کی اتنی کیوں وقت تھی؟ ان کی کمزوریوں کو محسوس کرنے کے بعد بھی اتنے تعلیم یافتہ
اور غالباً ہم آپ بھی کیوں اسکے ٹھٹھٹھ میں دفن ہونے کو پسند کرتے ہیں؟
صرف اسلئے کہ ہمارے خیال میں فلسفہ کے نقطہ نظر سے اسکا دل ٹھیک جگہ پر تھا۔
40 جا ہے اسکے اصول سب کے سب پرست و تنخواں ہوں لیکن ان کی کتابیں اپنے کو اسی دنیا
کے قالب میں ڈھالنا چاہتی ہیں۔ اسکے ہر صوفیہ واقعات کا شور مبلند ہو رہا ہے، واقعات
کا سرشتہ اسکے ہاتھ سے نہیں چھوٹتا وہ واقعات ہی پر زور دیتا ہے اور جہاں اتفاق
ہو سکتے ہیں وہاں وہ بیج جانا چاہتا ہے۔ بس اتنا کافی ہے! اسکے یہ معنی ہیں کہ یہ وہی چیز
ہے جسکی اعتباری ذہن کو تلاش ہے۔

نافعیت پسندانہ فلسفہ جسے اُسید ہے میں آئندہ محاضرہ میں بیان کرنا شروع کرونگا
واقعات کے ساتھ ایسے ہی گرجو شاہ تعلقات قائم رکھنا چاہتا ہے لیکن وہ آپس کے
فلسفہ کے برعکس مذہب کی ایجابی تعمیرات کو خارج البلد کر دینا نہیں چاہتا، بلکہ اسکے ساتھ
بھی گرجو شے سے پیش آتا ہے۔

ایسید ہے کہ میری ناچیز کوشش سے آچو وہ درمیانی طریقہ خیال حاصل ہو سکے گا
جسکی آپ کو توجہ ہے۔

محاضرہ ۲

43

کئی برس ہوئے ہیں ایک خیمہ زن ٹولی کے ساتھ پہاڑ گیا تھا۔ اکیلا گھوم گھام کے خیمہ گاہ پر وہیں آیا تو کیا دیکھتا ہو گا بعد الطبیعیات کے ایک مسئلہ پر زور شور سے بحث جاری ہے۔ بحث کی بنا ایک گلہری ہے۔ یہ فرض کیا گیا ہے کہ ایک زندہ گلہری درخت پر ہے درخت کے نیچے آدمی ہے، آدمی اس گلہری کو دیکھنا چاہتا ہے اور اس خیال سے درخت کے ارد گرد تیزی سے چکر لگاتا ہے لیکن متنازروہ وہ دڑتا ہے اتنا ہی تیز گلہری مخالف سمت میں دوڑتی ہے، یوں اسے گلہری کی ایک جھلک بھی نظر نہیں آتی۔ اس معروضہ شکل سے بعد الطبیعیات کا جو مسئلہ پیدا ہوا وہ یہ کہ آیا آدمی گلہری کے ارد گرد چکر لگا رہا ہے یا نہیں۔ ہمیں شک نہیں کہ وہ درخت کے ارد گرد چکر لگا رہا ہے اور گلہری درخت پر ہے مگر کیا وہ گلہری کے ارد گرد بھی چکر لگا رہا ہے؟ اس سوال پر اپنی بحث پر چلی تھی کہ اسکی بال کی کمال شکل چکی تھی۔ شرف نے حصہ لیا تھا اور فریقین کی تعداد مساوی تھی۔ میں نظریات تو ہر فریق نے یہ پایا کہ مجھے ملا کے اپنی کثرت کر لے۔ مجھے مدد ریت کی یہ بات یاد تھی کہ جہاں تناقض ہو وہاں تفریق سے کام لینا چاہئے اسلئے میں نے یہ کہا کہ فریقین میں سے کون برسر حق ہے؟ اس کا دار مدار اس بات پر ہے کہ گلہری کے ارد گرد چکر لگانے سے کیا مراد ہے۔ اگر یہ مراد ہے کہ وہ آدمی شمال سے مشرق، مشرق سے جنوب، جنوب سے مغرب اور مغرب سے شمال کی طرف جاتا ہے تو اس صورتیں ظاہر ہے کہ آدمی گلہری کے ارد گرد چکر لگا رہا ہے لیکن اگر یہ مراد ہے کہ وہ پہلے گلہری کے آگے ہوتا ہے پھر اس کے پیچھے پھر اسے طرف پھر بائیں طرف اور آخر میں پھر آگے تو ظاہر ہے کہ وہ گلہری

44

کے ارگرد مگر نہیں لگا رہا ہے کیونکہ گلابی برابر اپنا پیٹ اسی طرف اور اپنی پیٹھ دوسری طرف رکھتی ہے۔ اس فرق کا لحاظ رکھا جائے تو مزید بحث کی ضرورت نہ ہو فریقین اور گرد و بچر لگا کے معنی کے لحاظ سے یہ حق پر ہو ہی سکتے ہیں اور نہیں بھی۔

45

میری اس گفتگو کو سن کے دو ایک پُر جو جس بحث کرنا والوں نے یہ کہا کہ میں باتیں بنا کے ٹال دینا چاہتا ہوں انھیں اس طرح کی لغاطی اور مد ریت پسندانہ موٹھ کافی سے صاف رکھا جائے یا بخیر اور دگر دے دی مراد ہے جو عام طور پر سیدھی سادی زبان میں ہوتی ہے لیکن معلوم ہوتا تھا اکثر حاضرین کے نزدیک اس فرق سے اختلاف برپا ہو گیا تھا۔ میں نے اس ذرا سے واقعہ کو یہاں اس لئے بیان کیا کہ جس شے کو سننا بھی طریقہ کہتا ہوں اسکی یہ بہت ہی سادی مثال ہے۔ اس طریقہ کا اصلی مقصد بالبد الصبیحات کی ان بحثوں کو طے کرنا ہے جو اگر اس طرح نہ طے کی گئیں تو کبھی نہ طے ہو سکی۔ دنیا ایک بے یاسی، مقدر یا غیر مقدر، روحانی یا جسمانی؟ یہ وہ خیالات ہیں جن کا دنیا کے متعلق صحیح اور غلط دونوں ہونا ممکن ہے اسلئے انہر بحث کا سلسلہ ختم نہیں ہوتا۔ ایسے موقع پر تائید بحث یہ کرتی ہے کہ وہ ہر ایک کے علمی نتائج کا سراغ لگاتی ہے۔ اگر فلاں مثال درست ہو تو اسکا انسان پر کیا علمی اثر پڑے گا؟ اگر کوئی علمی فرق نہ پیدا ہوا تو اس کا عدم وجود دیکھاں اور یہ ساری بحث لا حاصل ہے جب کبھی سنجیدگی سے بحث کی جائے تو کسی ایک پہلو کے بجائے کئی علمی فرق کی شکل میں دکھانا چاہیے۔

46

تائید بحث کی تاریخ پر ایک سرسری نظر ڈال لینے سے یہ خیال اور بھی واضح ہو جاتا ہے۔ ”ایکسٹنٹ“ (جسکے لئے اردو میں ہم نے تائید بحث رکھا ہے) یہ یونانی لفظ ”پارٹا“ سے مشتق ہے جس سے انگریزی کے دو اور لفظ ”پریکٹس“ (عمل) اور ”پریکٹیکل“ (عملی) نکلتے ہیں۔ فلسفہ میں یہ اصطلاح سب سے پہلے چارلس پیرس نے سائنس میں استعمال کی۔ پھر ”پاپر سائنس“ (عملی) میں جوہری سائنس میں ایک مشہور محقق تھامس سٹرن نے یہ سٹی؛ ہم اپنے خیالات کو کیسے واضح بنا سکتے ہیں اس مضمون میں پہلے انھوں نے یہ بنا یا تھا کہ کہ ہمارے عقائد حقیقت میں ہمارے عمل کے قواعد ہیں۔ اس کے بعد انھوں نے یہ بیان کیا تھا کہ کسی خیال کے مفہوم کو سمجھنے کے لئے صرف اس بات کے دیکھنے کی ضرورت ہے کہ اس سے کس طرح کا کردار پیدا ہو سکتا ہے کیونکہ ہمارے لئے اس خیال کی اہمیت اسی کردار

کے اندر مضمر ہوتی ہے مگر ہمارے خیالات میں جو فرق پائے جاتے ہیں وہ کتنے ہی دقیق ہوں
تاہم پیش حقیقت ہے کہ انیس سے کوئی بھی ایسا دقیق نہیں ہوتا جسکی بنا کسی ممکن وقوع عملی
فرق میں مضمر ہو لہذا ہمیں کسی شے کے تعلق اپنے خیالات میں پوری وضاحت پیدا
کرنے کے لئے صرف ان قابل تصور عملی نتائج پر غور کرنے کی ضرورت ہے جو ان سے
پیدا ہو سکتے ہیں یہیں یہ دیکھنا چاہئے کہ ان کے کسی قسم کے احساس پیدا ہوتے ہیں
اور کس قسم کے رد فعل محسوس کیے تیار رہنے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک کسی خیال کی
ایجابی اہمیت کا تعلق ہے اس کے نتائج کا تصور ہی خواہ وہ بالواسطہ ہوں یا بلاواسطہ خود اس
خیال کے پورے تصور کا نام ہے۔

یہی پیرس کا اصول اور یہی تاجمیت ہے لیکن میں برس تک اسپرکی کی نظر ذری
میں تک کہ میں جامعہ کلیفورنیا میں پروفیسر ہاؤسین کی آئین فلسفہ کے جلسہ میں تقریر کرتے
وقت اسے منظر عام پر لایا اور اسکا مذہب کے تعلق استہلال کیا۔ اب (۱۹۴۷ء) زمانہ
تاجمیت کے استہلال کے لئے تیار ہو چکا تھا اس لئے اس اصول نے پھیلنا شروع کیا چنانچہ
اب اسکا ذکر فلسفیانہ رسائل کے صفحات میں خاصا نظر آتا ہے۔ اس تحریک کا غرت یا نفرت
کے ساتھ ذکر ہر طرف ہے لیکن اسے پوری طرح کوئی بہت کم سمجھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ کچھ ایسے
میلانات کی ایک تعداد موجود تھی جنکے لئے ایک مجموعی نام کی ضرورت تھی یہ ضرورت
اب تاجمیت کے نام سے پوری ہو رہی ہے لہذا اس لئے یہ نظر آگرا یا ہے تو نہ ہونے کے لئے
آیا ہے۔

پیرس کے اصول کی اہمیت کو ذہن نشین کرنے کیلئے اسے معنی صورتوں میں استہلال
کی عادت ڈالنا ضروری ہے۔ کئی برس ہوئے مجھے یہ نظر آیا تھا کہ لیبیرگ کا مشہور مالم
کیمیا داں اوسٹ ولڈ اگرچہ تاجمیت کا یہ نام نہیں لیتا لیکن اپنے فلسفہ علم طبیعی پر
محاضرات میں اس اصول کا نمایاں استہلال کر رہا ہے۔

اس نے مجھے یہ لکھا تھا کہ تمام حقائق کا ہمارے عمل پر اثر پڑتا ہے اور ہمارے لئے
انکا وہی منہوم ہے۔ میں اپنے درجہ میں اس طرح کے سوالات کیا کرتا ہوں مگر یہ شے صحیح ہوتی
تو اس سے دنیا میں کس مشیت سے فرق ہو گا؟ اگر کوئی فرق معلوم ہو سکے تو یہ شے بے معنی ہے۔
یعنی شے مقابل کا بھی منہوم ہے جو اسکا بے اور عملی منہوم کے علاوہ کسی

دوسری قسم کا مفہوم ہمارے لئے لائینی ہے اور سٹ ولڈ اپنے ایک معلوم محاضرے میں اپنے مقصد کی سند پر ذیل مثال دیتا ہے۔ اہل کھیا اس جسم کی اندرونی ساخت پر لڑ رہے ہیں جو متبائن الاجزاء کھلاتا ہے۔ اسکے خواہش اس خیال کے باطل مطابق معلوم ہوتے ہیں کہ کہیں ہیڈ رجن کا کوئی غیر مستحکم سالمہ موجود ہے جو جھوٹا رہتا ہے اور اگر یہ نہیں تو وہ دو جسموں کے غیر مستحکم اختلاط کا نتیجہ ہے۔ پس مسئلہ پر خوب گراں گم جنسین ہوئیں مگر فیصلہ نہ ہو سکا اور سٹ ولڈ کے بقول ”یہ بحث ہی نہ چھڑائی اگر کہیں حصہ لیتے والے اپنے دل سے یہ پوچھ لیتے کہ ان دونوں میں سے ایک شق کے صحیح ہونے سے کسی تجربی واقعہ میں فرق اکتفا ہے کہونکہ اس وقت یہ معلوم ہوتا کہ اس سے کسی واقعہ میں فرق نہیں اکتفا۔ اور یہ بحث اس طرح غیر حتمی ہے جس طرح انسانی تاریخ کے ابتدائی زمانہ میں بحث گڑاٹے میں غیر متحرک ٹکڑا اکتفا ہے آیا کہیں اس جن کو دل ہے یا اس بھوت کو۔“

50

یہ دیکھ کے حیرت ہوتی ہے کہ جب ابدی الطبیعیات کی بہت سی بحثوں کو اس سادہ معیار پر جانچا جاتا ہے تو انکی کوئی اہمیت نہیں رہتی۔ ایسا کوئی فرق نہیں جو کہیں پیدا ہو اور انکی وجہ سے کہیں اور کوئی فرق نہ پیدا ہو کہ آیا کوئی فرق نہیں جو مجر دیں پیدا ہو اور انکی وجہ سے عینی واقعہ اور عینی واقعہ کے شمرہ بینے ایسے کردار میں فرق نہ پیدا ہو جو کہیں نہ کبھی کہیں نہ کہیں کسی نہ کسی شخص کو کسی نہ کسی صورت میں اختیار کرنا پڑے۔ فلسفہ کا یہ فرض ہونا چاہئے کہ وہ اس میں فرق کو بتائے جو عالم کی کسی تعریف کے ان لینے سے ہماری آپکی زندگی میں ایک مین وقت پر پیدا ہو سکتا ہے۔

نتائجی طریقہ میں کوئی بات نئی قطعاً نہیں۔ مقررہ اسکا ماہر تھا؛ اسطو نے اس کے باقاعدہ کام لیا۔ لاک، ہارکے، ہیوم نے انکی بدولت صداقت کے سربراہ میں ہتھ بٹا کر اضافہ کیا۔ اسٹیڈ ورتھ آگس، کا اس امر پر اصرار تھا کہ جو چیز حلقہ نظر آتی ہے اسی کا نام حقیقت ہے۔ یہ لوگ تائیدیت کے پیشرو ہیں مگر انھوں نے اس اصول سے متفرق طور پر کام لیا ہے، اس لئے یہ صرف پیشرو ہی ہیں۔ ہمارے زمانہ کے پہلے نمک نہ یہ اصول عام ہو سکا نہ اسے اپنے مانگ پر پیغام کا احساس ہوا اور نہ اسے یہ دعویٰ کیا کہ آئندہ میدان اسی کے ہاتھ رہے گا۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ تائیدیت کا یہ دعویٰ صحیح ہے اور امید ہے کہ وہیں آخر میں اپنی طرح انکو بھی اس دعویٰ کی صحت کا یقین دلا سکوں گا۔

51

تاجمیت جس انداز خیال کا نام ہے اس سے ہم فلسفہ میں اچھی طرح واقف ہیں؛ یہ وہی اختیاریت، البتہ ساری کی نسبت زیادہ مکمل اور کم قابل اعتراض ہے۔ تاجمیت پسند ان بہت سی رائج عادتوں سے ہمیشہ کے لئے قطع نظر کر لیتا ہے جو ہمیشہ در خلاصہ کو عزیز ہوتی ہیں۔ وہ تجزیہ، ناکافیت، لفظی مل، قیاسی استدلال، مقررہ اصول، مختصر نظام اور مدعیانہ اصل و مطلق سے دست بردار ہو جاتا ہے۔ مکہ و اقصیت، کافیت، عمل اور طاقت کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اس کے یہی ہیں کہ اختیاریت پسند مزاج کی فرمانروائی اور عقلیت پسند مزاج سے مخلصانہ دست برداری ہو جاتی ہے۔ اس کے یہی ہیں کہ اعتقاد تصنع اور مختصر صداقت کے ادعا کی جگہ کھلا میدان اور فطرت کے اسکانات ہوتے ہیں۔ لیکن تاجمیت خاص خاص تنازع نہیں بلکہ ایک طریقہ عمل کا نام ہے البتہ اس طریقہ عمل کی کامیابی سے وہ عظیم انسان تزیید ہوتا ہے جس کا نام میں نے گزشتہ محاضرہ میں فلسفہ کا مزاج رکھا ہے۔ سطح چھوڑی ممالک میں درباروں اور یونیورسٹی حاکم میں انتہا پسند مذہبی پیشواؤں کا خاتمہ ہو گیا، اسی طرح تاجمیت کے عہد میں غلو پسند عقلیت کے متعلین کا خاتمہ ہو گیا اور علوم طبیعیہ و ابعاد طبیعیات ایک دوسرے کے بہت قریب آجائیں گے بلکہ دوش ب دوش رہنے لگیں گے۔

52

ابعاد طبیعیات ایک حد تک علی العموم جس قسم کی جستجو میں مصروف رہتا ہے، اچھی ذہنیت بالکل ابتدائی ہے۔ آج یہ معلوم ہو گا کہ لوگوں کو ناجائز جادو کی ہمیشہ گشتی چاٹ رہی ہے اور یہ بھی معلوم ہو گا کہ جادو میں الفاظ کو کتنا دخل ہے۔ اگر آپ کو نام اور متر معلوم ہے تو خواہ روز ہوا یا نہ ہو یا عصریت آپ اسے سن کر سمجھتے ہیں۔ حضرت یسہان کو سب کے نام معلوم تھے، اس لئے ب اچھے قابو میں تھے۔ اسی طرح فطری ذہن ہمیشہ یہ سمجھتا رہا کہ عالم ایک تھا ہے جس کا کمال کسی بصیرت فرد اور قدرت بخش لفظ میں تلاش کرنا چاہئے یہی لفظ عالم کا اصول بتا سکے گا۔ اس کے لئے کہ ہمیں ہیں کہ خود عالم ل گیا، خدا، عقل، مطلق، توانائی (انرجی) یہ وہی الفاظ ہیں جن سے عالم کا معالج ہوتا ہے۔ جب یہ لمبائیں قوت آرام سے میٹھ سکتے ہیں تو کیرنیک آپ کی مابعد طبیعیاتی جستجو ہم ہو گئی۔

58

لیکن اگر آپ تاجمیت کی راہ پر چلتے ہیں تو آپ سطح کے الفاظ کو اپنی جستجو کی انتہا قرار دیں دے سکتے۔ آج ہر لفظ کا وہ عملی فائدہ یا نقد قیمت بتا رہی جو اس کو اپنے

تجربہ میں داخل کرنے سے حاصل ہوتی ہے لیکن یہ فائدہ عمل سے زیادہ مزید کام کا پروگرام معلوم ہو گا اور بالخصوص اس سے ایجوکیشن کی بات معلوم ہوگی کہ موجودہ قوانین میں کسے تفسیر پیدا کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح نظریات میں ان کے جواب نہیں بلکہ عمل کے وسائل بنجاتے ہیں۔ ہم ان پر سمجھ نہیں کر سکتے بلکہ ان کو لیکے آئے جڑتے ہیں اور موقع پا کر انکی مدد سے فطرت کو از سر نو بناسکتے ہیں۔ تاجہیت سے ہمارے نظریوں کی نئی کم ہو جاتی ہے، وہ کارآمد بننے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں اور اپنا کام شروع کر دیتے ہیں۔ چونکہ ہمیں کوئی ایسی چیز نہیں ہے بلکہ نئی ایجاد جاسکتی ہے اس لئے ہمیں اور فلسفہ کے بہت سے قدم رجحانات میں توازن ہو سکتا ہے یہ سب کچھ اس طرح ہمیشہ اپنا روئے سخن جزئیات کی طرف رکھتی ہے، افادیت کی طرف علمی پہلوؤں پر زور دیتی ہے، ایجادیت کی طرف عقلی مل، بیکار سوال اور مابعد الطبیعیاتی تجرید سے نفرت رکھتی ہے۔

آپ فہم سمجھ سکتے ہیں کہ یہ تمام رجحانات عقلیت پسندی کے خلاف ہیں۔ تاجہیت عقلیت کے مقابل میں اس کے اعداد و طریقہ کو جہ سے آمادہ پیکار رہتی ہے لیکن یہ ہم از کم شروع میں مخصوص نتائج پیش نہیں کرتی، اس کے پاس یہ عقائد ہوتے ہیں تعلیمات بلکہ صرف اپنا خاص طریقہ ہوتا ہے۔ ہم اٹالوی تاجہیت پسند پابندی لے کیا غیب کہا ہے کہ نظریوں میں تاجہیت کی وہی حالت ہے جو ہول میں غلام گردش کی ہے۔ غلام گردش میں شمار کروں کے دروازے کھلتے ہیں کسی کمرہ میں الحاد پر کتاب تصنیف چوہی ہے کسی میں ایمان اور طاقت کے لئے سرسجود و ماباگی ماری ہے کسی میں خاص صبر کی تعلیمات چورہی ہے کسی میں مابعد الطبیعیات کے تصور بنی نظام پر غور کیا جاتا ہے، مگر غلام گردش پر رہنے والوں کا حق ہے اور اپنے اپنے کروں میں آئے جانے کے لئے سب کو اس سے گزرنے پڑتا ہے۔

اس حد تک تاجہی طریقہ سے مراد مخصوص نتائج نہیں بلکہ توضیح خیال کا ایک مخصوص انداز ہے، جو اولیات، اصول، مقولات اور ضروریات کے بجائے اضافی شرائط، نتائج اور واقعات کو دیکھتا ہے۔

مگر سب سے آپ یہ خیال کریں کہ میں تاجہیت کی تشریح کے بدلے اپنی قصیدہ خوانی کر رہا ہوں۔ مگر آپ گھبراہٹ میں غصہ نہیں لیں اس لیے سال کے کچھ دن سے ہم اس کو

ہیں یہ دکھاؤنگا کہ تائیمت کا طریقہ کیا ہے جس تائیمت کی بھی خاصی تشبیہ ہو جائیگی۔ اس اثنا میں یہ بتا دینا چاہتا ہوں کہ تائیمت کا استعمال ایک وسیع تر مفہوم میں بھی ہونے لگا ہے یعنی اس سے ایک مخصوص نظریہ صداقت بھی مراد لیا جانے لگا ہے۔ چونکہ میں پہلے راستہ کے بنائے کلمہ اس نظریہ کے سان کے لئے ایک پورا محاصرہ کرنا چاہتا ہوں اس لئے بالکل اختصار سے کام لوں گا؛ مگر اختصار کا ساتھ دینا ضروری ہوتا ہے اس لئے باوجود گھٹنہ تک آپ حضرات کو فزاد و چند توجہ فرمانے کی ضرورت ہوگی۔ اگر مقصد کے اہل محبت کا یہ حصہ مبہم بھی رہ گیا تو کوئی حرج نہیں اسکی وضاحت آئندہ محاضرات میں ہو جائے گی۔

ہمارے زمانہ میں فلسفہ کی جن شاخوں میں سب سے زیادہ کامیابی کے ساتھ ترقی ہوئی ہے ان میں ملتی استقرایینی ان احوال و شرائط کا مطالعہ بھی شامل ہے جن کے تحت ہمارے علوم حکیمہ (سائنس) کا نشو و نما ہوا ہے۔ جو لوگ اس موضوع پر غور فرماتے ہیں انکی تحریروں میں ان قوانین فطرت اور عناصر واقفیت کے مفہوم کے متعلق عجیب اتفاق رائے نظر آتا ہے جو طبیعیات، ریاضیات اور کیمیا کے ماہرین نے معیت کیے ہیں۔ جب ریاضیات، منطق اور فطرت کی ابتدائی یکسانیاں بھی قوانین اولیٰ دریافت ہوئے تو ان سے پیدا ہونے والی صفائی، خوبی اور سادگی کو دیکھ کے انسان الہام شیعہ ہوا کہ انکو خدا کے ابدی خیالات کے مستند طور پر معلوم ہو جانے کا یقین ہو گیا۔ دوسرے نکا کہ خدائی ذہن کے بیانگ دہل اطلاعات اور انکی آواز باوجودت میں ملتی احوال کے پیرایہ میں نظر آتی ہے۔ حکیم اقلیدس کی طرح خدا بھی جب سوچنے بیٹھتا ہے تو اسکا خیال ضروری تراشوں، مربعوں، بجزوں اور نسبتوں کا قالب اختیار کر لیتا ہے، اسی نے ستاروں کے لئے کپڑا کا قانون بنایا ہے، اسی نے گرتے ہوئے اجسام کی شرع رفتار کو وقت کے تناسب سے ترقی پذیر بنا رکھا ہے، اسی نے مختلف روشنی کے لئے قانون انعطاف وضع کیا ہے، اسی نے درختوں اور جانوروں کے لئے سلسلے غذا خدان اور جنس قائم کی ہیں، اور انکا باہمی تیقاوت معین کیا ہے، اسی نے پہلے شے کا ایک کلی نمونہ یا مثال بنائی پھر اس میں تنوع پیدا کیا ہے۔ جب ہم اس کے ان میرت انگیز نظامات میں سے کسی کو دریافت کر لیتے ہیں تو ہمیں اسکا مقصد و غرض

بحرف معلوم ہو جاتا ہے۔

57

لیکن علوم کے فرید تشو و نما کے ساتھ ساتھ اس خیال کو بھی ترقی پور رہی ہے کہ ہمارے اکثر بلکہ شاید تمام قرآن میں معنی ظن نہیں ہوتے ہیں اس کے علاوہ خود قرآن میں اس کی تعداد اتنی بڑھ چکی ہے کہ ان کا شمار شکل ہے؛ اور سائنس کی ہر شاخ میں اتنے مختلف نظریے پیش کئے جاتے ہیں کہ محققین یہ خیال کرنے لگے ہیں کہ کوئی نظریہ حقیقت کا ہو چو چر بہ نہیں، بلکہ ہر ایک کسی کسی حیثیت سے مفید ہو سکتا ہے۔ نظریہ کا بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس سے قدیم واقعات کی تلیخیص اور جدید واقعات کی تلیظن رہنمائی ہوتی ہے؛ وہ بقول شخصے مختصر نویسی کا ایک ایسا طریقہ ہے جو تصورات کے تلیظن کرنے کے لئے ایجاد ہوا ہے اور جس سے ہم فطرت کے متعلق اپنی روداد کے تلیظن میں کام لیتے ہیں وہ ایک ایسی زبان ہے جسے انسان نے بنایا ہے اور زبان میں جیسا ہر شخص جانتا ہے الفاظ کے انتخاب اور دلیوں کے اختلاف کی بڑی گنجائش ہوتی ہے۔

فرض انسانی خود رائی نے خدا کی ضرورت کو علمی منطق کی مدد سے نکال دیا ہے۔

اگر ہم علمی منطق، اوتوٹ، پیرسن، لمباؤڈ، پونکارے، ڈوئیسم، روسین کے نام لوں تو آپ لوگوں میں جو طالب علم ہیں وہ سب اس سے سمجھ لیں گے کہ میں کن سیلانات کی طرف اشارہ کر رہا ہوں، بلکہ خود ہمیں اوز نام یاد آجائیں گے۔

58

علمی منطق کی اس روس آئے دیگر تکرار اور دلیوں صاحبان یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہر جگہ صداقت کا سنا بھی مفہوم کیا ہے ان سیلین صداقت کا یہ بیان ہے کہ صداقت کا جو مفہوم سائنس میں ہے وہی ہمارے تمام خیالات و ایقانات میں ہوتا ہے؛ اس مفہوم کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے خیالات دو خود بھی ہمارے تجربہ کا جز ہیں (جس حد تک ہمارے تجربہ کے دیگر اجزاء کے ساتھ قابل اطمینان تعلق پیدا کرنے، ان کی تلیخیص کرنے، اور ناقابل اختتام سلسلہ مظاہر کے نتیجے کے سبب سے مختصر تعلق رستوں سے ان تک پہنچنے میں امداد کرتے ہیں) اسی حد تک وہ صحیح ہوتے ہیں جو خیال اس طرح کا آزاد ہو سکے کہ ہم کو تجربہ کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ تک کامیابی کے ساتھ جیسا کہتے ہیں اور اشیاء میں قابل اطمینان رشتہ پیدا کر سکیں اپنی اس امداد کا کامیابی ہی کی مقدار و حد تک آگیا و سلسلہ کی حیثیت سے صحیح ہے یہی وہ اہلی منطق نظر ہے جسکی استدلال کامیابی کے ساتھ

چکاگو تیں تسلیم و سجا رہی ہے، اور جسکی اس آب و تاب کے ساتھ آستور ٹو میں اشاعت ہو رہی ہے ایسا خاصہ یہ کہ ہمارے خیالات میں صداقت کے وجود ہونے کے یقین ہیں کہ ان میں کارآمد بننے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔

ڈوہی و مشر صاحبان اور انکے ہموا حضرات نے ہر صداقت کے متعلق اس عام تصور کے قائم کرنے میں اسی اصول پر عمل کیا، جس سے ارضیات، حیاتیات اور انسانیات کے علماء کام لے چکے تھے۔ ان علوم کے قیام میں ہمیشہ کامیابی کی یہ صورت ہوئی کہ کسی ایسے عاودہ عمل (مثلاً بارش کے اثر سے پہاڑوں کی مٹی کے بہ جانے، مثل و شمال میں بھوں کے مانیپ سے الگ ہونے، نئے الفاظ اپنے تلفظ کیوجہ سے دوسروں کے بدلنے) کو لایا جو واقعی جاری نظر آیا، اسکے بعد اسکی تعمیم کی گئی، تمام زمانوں کے متعلق اسکا استعمال کیا گیا، اور یوں جو نتائج پیدا ہوئے انھی تخمینوں کی گئی۔

ڈوہی اور مشر نے جس قابل مشابہ عمل کو تعمیم کے لئے منتخب کیا یہ وہی مانوس عمل تھا جسکی بدولت انسان رائے قائم کیا کرتا ہے۔ انسان کے پاس قدیم آرا کا ایک سرمایہ ہوتا ہے جب کوئی نیا تجربہ پیش آتا ہے تو اس سرمایہ پر بار پڑتا ہے۔ ایک شخص اس سرمایہ کی تردید کرتا ہے، یا انسان خود ہی غور کرتے وقت یہ محسوس کرتا ہے اس سرمایہ کے اغزا میں اہم دیگر تقاض ہے، یا کوئی ایسا واقعہ بنتا ہے جو اس سرمایہ کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، یا کوئی ایسی خواہش پیدا ہوتی ہے جسکی تسفی نہیں ہوتی۔ یوں ایک ایسی اندرونی پریشانی لاحق ہوتی ہے جس سے اس کا ذہن پہلے آشنا نہیں ہوتا، اور جس سے وہ اپنی سابق آرا میں ترمیم کر کے نجات حاصل کرنا چاہتا ہے، تاہم وہ انکا جتنا حصہ محفوظ رکھنا چاہے محفوظ رکھتا ہے، کیونکہ ایمانات کے بارے میں انسان بہت ہی قدامت پسند واقع ہوا ہے۔ وہ کبھی اس رائے کو بدلنا چاہتا ہے اور کبھی اس رائے کو، یہاں تک کہ ایک زیا خیال اسکے ذہن میں آتا ہے جسے وہ اپنے سابق سرمایہ میں کم سے کم برہمی پیدا کئے بغیر شال کر سکتا ہے۔ یہ نیا خیال سابق سرمایہ اور نئے تجربہ میں درمیانی واسطہ کا کام دیتا ہے اور یوں دونوں کو بہت ہی خوش اسلوبی و موزونیت کے ساتھ شیعہ و مشکر کر دیتا ہے۔

یہ نیا خیال بطور صداقت قبول کر لیا جاتا ہے اسکی بدولت صدائقوں کے سابق طریقہ میں کم سے کم ترمیم اور صرف اسقدر توسیع ہو جاتی ہے کہ نیا تجربہ آگے شال ہو سکتا ہے لیکن

آبہ اسکان یہ اسی نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے جو پہلے سے انوس ہے۔ نئے تجربہ کی کوئی ایسی ناکل جنہی تشریح تسلیم نہیں کی جاتی جس کے تمام سابق تصورات درہم برہم ہو جاتے ہوں۔ ہم اس وقت تک دیدہ ریزی اور کرد و کاوش کرتے رہتے ہیں جب تک کوئی ایسی شے نہیں لگ جاتی ہے جو انوس خیال کے زیادہ بعید نہ ہو۔ انفرادی اتفاقات میں سخت سے سخت سبب و سبب کے باوجود انکا اکثر حصہ باقی رہتا ہے۔ زمان و مکالم سبب و سبب کا تاریخ و فطرت اور غور و انسان کی سوانحی کو ہاتھ تک نہیں لگتا۔ نئی صداقت کی حیثیت ہر ایک سچائی کی ہوتی ہے، یہ قدیم رائے کا جدید واقعہ سے اس طرح ہمیشہ کے لئے رشتہ کر دیتا ہے کہ ازمد سے زائد تسلسل اور کم سے کم رخنہ نظر آتا ہے۔ جس حد تک کوئی نظریہ اس زائد سے زائد اور کم سے کم کے مسئلہ کو حل کر سکتا ہے، اسی حد تک ہم اسے صحیح تسلیم کرتے ہیں؛ لیکن اس میں کامیابی زیادہ تر ہیں ایک یقینی معاملہ ہوتا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس نظریہ کی بہ نسبت یہ نظریہ مسئلہ کو زیادہ تشفی بخش طریقہ پر حل کرتا ہے۔ مگر اسے یہی کہہ کر ہمارے لئے زیادہ تشفی بخش ہے کیونکہ ہر شخص اسی امر پر زور دیتا ہے جو اسکے لئے تشفی بخش ہوتا ہے؛ لہذا یہاں ہر شے ایک حد تک نئے قالب میں ڈھلنے کے لئے تیار ہوتی ہے۔

اب میں جس بات پر زور دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ قدیم صداقتوں کا جو حصہ ہوتا ہے اس کو خاص طور سے پیش نظر رکھنا چاہئے؛ اسی پہلو کے نظر انداز کر دینے سے شناخت پر بہت سی عجبا اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ قدیم صداقتوں کے اثر کو پورا قابو حاصل ہوتا ہے، انکی پابندی پہلا اصول بلکہ اکثر صورتوں میں صرف یہی ایک اصول ہوتا ہے، اس لئے کہ جو منظر اس حد تک نئے ہوتے ہیں کہ انکے لئے سابق خیالات کی سنجیدگی کے ساتھ اثر ضرور تزیین ضروری ہوتی ہے تو ان سے پہلے کا سب سے عام طریقہ یہ ہے کہ کمرے سے انھیں نظر انداز ہی کر دیا جاتا ہے؛ یا انکی تأییدات کو مس کر دیا جاتا ہے (۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔ ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۴۔ ۱۳۲۵۔ ۱۳۲۶۔ ۱۳۲۷۔ ۱۳۲۸۔ ۱۳۲۹۔ ۱۳۳۰۔ ۱۳۳۱۔ ۱۳۳۲۔ ۱۳۳۳۔ ۱۳۳۴۔ ۱۳۳۵۔ ۱۳۳۶۔ ۱۳۳۷۔ ۱۳۳۸۔ ۱۳۳۹۔ ۱۳۴۰۔ ۱۳۴۱۔ ۱۳۴۲۔ ۱۳۴۳۔ ۱۳۴۴۔ ۱۳۴۵۔ ۱۳۴۶۔ ۱۳۴۷۔ ۱۳۴۸۔ ۱۳۴۹۔ ۱۳۵۰۔ ۱۳۵۱۔ ۱۳۵۲۔ ۱۳۵۳۔ ۱۳۵۴۔ ۱۳۵۵۔ ۱۳۵۶۔ ۱۳۵۷۔ ۱۳۵۸۔ ۱۳۵۹۔ ۱۳۶۰۔ ۱۳۶۱۔ ۱۳۶۲۔ ۱۳۶۳۔ ۱۳۶۴۔ ۱۳۶۵۔ ۱۳۶۶۔ ۱۳۶۷۔ ۱۳۶۸۔ ۱۳۶۹۔ ۱۳۷۰۔ ۱۳۷۱۔ ۱۳۷۲۔ ۱۳۷۳۔ ۱۳۷۴۔ ۱۳۷۵۔ ۱۳۷۶۔ ۱۳۷۷۔ ۱۳۷۸۔ ۱۳۷۹۔ ۱۳۸۰۔ ۱

صداقت نہیں، وہ بس آتے ہیں اور ہیں؛ البتہ انکے متعلق ہم جو کچھ کہتے ہیں اس کا نام صداقت ہے۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں وہ آگئے تو صداقت کی نفسی محض اضافہ کے بغیر سے ہو جاتی ہے۔

لیکن بس اوقات روز کے واقعات از سر نو ترتیب کو ضروری کر دیتے ہیں؛ اگر میں اس جو ترے پر کھڑے کھڑے آپ ہی آپ پہنچنے یا پاگلوں کی سی حرکتیں کرنے لگوں تو آپ لوگوں میں سے اکثر کو میرے فلسفہ کی صحت کے متعلق اپنے خیالات پر نظر ثانی کرنا پڑے گی۔ ایچکن اسدن کے دیگر واقعات کے ساتھ ریڈیم لگایا اور تھوڑی دیر گھلے ایسا معلوم ہوا کہ اس سے فطرت کے اس پورے نظم کے متعلق ہمارے خیالات کی تردید ہو جائیگی جو استمرار توانائی کے مرادف سمجھا جاتا ہے؛ ریڈیم کے اندر سے نامتین طور پر 63 خروج حرارت کا نفس نظر ہی اس قانون استمرار کے قوت سے گئے لے کافی معلوم ہوتا تھا۔ ایسی حالت میں کیا رائے قائم کرنا چاہئے تھی؟ اگر یہ مان لیا جاتا کہ شعلہ گسری اس غیر مشتبہ توانائی کا خروج ہے جو بالقوہ ذرات کے اندر پہلے سے موجود ہوتی ہے تو حصول استمرار محفوظ رہ سکتا تھا۔ شعلہ گسری کے ثمرہ کی حیثیت سے ہیلیم کا انکشاف ہوا تو اس قیاس کے باور کر لیے مگر اسے صاف ہو گیا۔ اب عام طور پر رائے سے ہی کی رائے صحیح سمجھی جاتی ہے؛ کیونکہ اس سے توانائی کے متعلق اگرچہ ہمارے پرانے خیالات میں توسیع ہو جاتی ہے، لیکن انکی نوعیت میں کم سے کم، رد و بدل ہوتا ہے۔

مجھے اور شاملین دینے کی ضرورت نہیں کسی رائے سے جس حد تک نئے تجربہ و القانات کے پرانے سرمایہ میں مثال کرنے کی انفرادی خواہش پوری ہوتی ہے صرف اسی حد تک وہ رائے حق یا صحیح ہوتی ہے؛ اسے قدیم صداقت پر تکیہ اور نئے واقعات پر قبضہ کرنا پڑتا ہے۔ اس کوشش میں کامیابی کا فیصلہ (جیسا میں ابھی ذرا پہلے کہہ چکا ہوں) انفرادی پسندیدگی کے ماتہ میں ہوتا ہے؛ لہذا جب کسی جدید صداقت کی بدولت قدیم صداقت میں اضافہ ہوتا ہے تو یہ اضافہ دراصل ذہنی اسباب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہم ایسے موقع پر ذہنی اسباب کے ماتہ ہوتے ہیں اور اس لئے ان کے آگے سر تسلیم خم کر دیتے ہیں۔ وہی نیا خیال بس سے زیادہ صادق ہوتا ہے جو اس دو گونہ ضرورت کو سب سے زیادہ خوش اسلوبی کے ساتھ پورا کر سکتا ہے۔ وہ صداقت کے قدیم مجموعہ میں آ کے مدغم 64

ہو جاتا ہے اور اس ادغام سے یہ مجموعہ اسی طرح بڑھتا ہے جس طرح چھال کے نیچے تبدیلی یافتگی کے پیدا ہونے سے درخت بڑھتا ہے۔ نئے خیال کا یہی طرز عمل ہے جس سے اسکا صداقت کے زمرہ میں شمار ہوتا اور اسکی حقانیت کا ثبوت ملتا ہے۔

دلیوی اور شکر اسی مشاہدہ کی تیسرے کر کے اسکو صداقت کے قدیم ترین اجزاء چسپاں کرتے ہیں۔ یہ بھی ایک زمانہ میں نیا قالب اختیار کر سکتے تھے، انھیں بھی کسی زمانہ میں انسانی یاد دہنی اسباب کی بنا پر صحیح کہا جاتا تھا، انھوں نے بھی ایک وقت سابق ترین صداقتوں اور ان مشاہدات کے مابین رشتہ استمدا پیدا کیا تھا جو اسوقت نئے سمجھے جاتے تھے۔ دنیا میں محض ایسی خارجی صداقت کا وجود ہی نہیں تھا جس تجربہ کے جدید و قدیم حصول کو متحد کر نوالی تفسیقی کو کوئی دخل ہی نہ ہو کسی شے کو صحیح کہنے کی جو وجہ ہوتی ہے وہی اسکی صحیح ہو سکی وجہ بھی ہوتی ہے؛ کیونکہ اس کے صحیح ہونے کی سہی یہ ہیں کہ وہ استمدا کا مذکورہ بالا فرض ادا کرتی ہے۔

یوں انسانی اثر وہ ہے (یعنی اسکی ذہنی اثر)۔ مگر ہر شے پر پھیلی نظر آتی ہے ایسی صداقتیں جو اس اثر سے بے نیاز ہیں؛ جن کو صرف ہم پاتے ہیں؛ جو انسانی ضرورتوں کے قالب میں نہیں دھل سکتیں؛ یا ایک لفظ میں یوں کہو کہ جو اصلاح ہیں؛ ایسی صداقتیں بکثرت موجود ہیں۔ — یا عقلیت پسند تھیں جو فرض کرتے ہیں؛ لیکن انکے موجود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس درخت کی یادگار ایک سو کھاتارہ گیا ہے جو بھی شاخوں اور پتوں سے ہر ابعداً تھا۔ اس طرح کی صداقتوں کا وجود اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ صداقت کی بھی ایسی مثالیں پائی جاتی ہیں جو اتنی مردہ ہو گئی ہیں کہ ان کا روزیات کے نقطہ نظر سے مطالعہ کرنا چاہئے، جسکے بقا کا دار مدار صرف قدیمت پر ہی ہے اور جو طویل خدمت گزار کے بعد از کار رفتہ ہو کے صرف لوگوں کے دل میں باقی رہ گئی ہیں۔ لیکن قدیم ترین صداقتوں کے اندر بھی نئے قالب میں دھل جانے کی صلاحیت کس حد تک موجود ہے؛ اسکا اندازہ ان تنبیہات سے ہو سکتا ہے جو منطق اور ریاضیات کے تصورات میں ہو رہا ہے اور جہاں طبیعیات پر بھی اثر پڑتا نظر آتا ہے۔ قدیم اصولوں کی اسطرح سے از سر نو تشریح کی جا رہی ہے کہ انکے پردہ میں بہت ہی وسیع اصول نظر آتے ہیں؛ ایسے اصول جن کی موجودہ شکل میں ہمارے اسلاف نے ایک جھلک بھی نہیں دیکھی تھی۔

اگرچہ مشر صاحب اس تک صداقت کے اس سارے خیال کو نیست کہتے ہیں لیکن اسے لے کر بھی تائجیت ہی کے نام کا استعمال بڑھ رہا ہے اس لئے میں ان محاضرات میں اس کا تائجیت ہی کے سلسلہ میں ذکر کروں گا۔

غرض تائجیت کا دائرہ بحث یہ ہو گا کہ اس کا اول تو ایک طریقہ ہو گا دوسرے مفہوم صداقت کے آغاز کا ایک نظریہ۔ اور اب آگئے ہیں دونوں چیزیں ہمارے محاضروں کے موضوع بحث بن گئی۔

66

مجھے یقین ہے کہ میں نے نظریہ صداقت کے متعلق جو کچھ عرض کیا ہے، وہ اپنے اختصار کی وجہ سے آپ کو مبہم اور غیر شفی بخش معلوم ہوا ہو گا؛ اسکی تلافی اُسندہ ہو جائے گی میں اپنے فہم سلیم پر محاضرہ میں اس امر کے بیان کرنے کی کوشش کروں گا کہ قدامت کی بنا پر صداقتوں کے از کار رفتہ یا تخریب ہونے سے میری کیا مراد ہے۔ ایک اور محاضرہ میں اس امر پر تفصیل سے بحث کروں گا کہ خیالات جب قدر کا میاابی کیساتھ سمجھ افنی کا فرض ادا کرتے ہیں اسی قدر وہ صحیح ہوتے ہیں۔ صداقت کے نشوونما میں خارجی و داخلی موثرات کی تفریق کے دشوار ہونے پر ایک تیسرے محاضرہ میں انہار خیال کروں گا لیکن ہے آپ ان محاضرات کو پوری طرح نہ سمجھ سکیں؛ یا اگر سمجھیں تو پوری طرح مجھ سے اتفاق نہ کر سکیں؛ لیکن مجھے معلوم ہے کہ آپ حضرات میری گزارش کو میری سنجیدہ رائے پر معمول کریں گے اور غرت کے ساتھ اس پر غور فرمائیں گے۔

غالباً آپ حضرات کو یہ مسئلہ تعجب ہو گا کہ مشر اور ڈوہی صاحبان کے ان نظریات پر تضحی و تسخر کا طوفان بپا ہوا۔ سارے عقلیت پسند مخالفت کے لئے اُٹھ کھڑے ہوئے۔ با اثر مصلحتوں میں خصوصاً مشر صاحب کے ساتھ محبت کے اس گناخ لڑکے کا سا برتاؤ کیا گیا جو کوشش مالی کاستی ہی ہوتا ہے۔ میں نے صرف اسلئے اس واقعہ کا ذکر کیا کہ اس سے اس عقلیت پسند از مزاج پر مبنی روشنی بڑھتی ہے جس کو میں تائجیت پسند از مزاج کا مقابل ٹھراتا ہوں۔ تائجیت جب تک واقعات سے الگ رہتی ہے اسے آرام نہیں ملتا بخلاف اسکی عقلیت جب تک تجویزات کے ساتھ رہتی ہے اسی وقت تک اسے آرام ملتا ہے۔ جو بہت پسند کے نزدیک جب تائجیت صداقتوں کا بصیرت جمع استعمال اسکی افادیت اور شفی بخشی کا تذکرہ اسے کارآمد نہیں مں کامیابی کا چرچا کرتی ہے تو عقلیت کے نزدیک اس سے صداقت کی ایک

67

ایسی صورت تشریح ہوتی ہے جسکی حیثیت ایک نا تراشیدہ لنگاہ اور ثانوی درجہ کے عذر کی ہوتی ہے۔ اس طرح کی صداقت اصلی حق نہیں ہو سکتی، اس طرح کے میاں صرف شخصی میاں ہوتے ہیں۔ انکے مقابل میں واقعی صداقت کو غیر فادائی، موقر شایستہ، دور دست، علیل القدر اور بلند پایہ ہونا چاہیے۔ ایک ایسے مطلق تطابق کا نام ہونا چاہیے جو ہمارے خیالات اور مطلق حقیقت میں پایا جاتا ہو جن مفید و مشہور ملاحظیوں سے ہم (تائبیت پسند) گفتگو کرتے ہیں وہ محض بے عمل اور نفیاتی امور ہیں۔ زندہ باد مطلق، امر وہ بالذات!

۶۸ ذرا اہل بلع کے اس شدید فرق کو تو دیکھئے کہ تائبیت پسند واقعات اور مادیت کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑتا، وہ صداقت کو خاص صورتوں میں کام کرتے دیکھتا ہے اور دیکھ کے انکی تمیز کرتا ہے۔ اس کے نزدیک صداقت ایک اہم جنس سے جسکے تحت میں تجربہ کے وہ تمام انواع شامل ہیں جو متعین مفید اور قابل عمل ہوتے ہیں؛ لیکن عقلیت پسند کے نزدیک صداقت ایک تجربہ جنس ہے جسکا نام سننے ہی پر تسلیم خم ہونا چاہئے۔ جب تائبیت پسند تفصیل کیساتھ یہ بیان کرتا ہے کہ کیوں پر تسلیم خم کرنا چاہئے؟ تو عقلیت پسند ان معنی شالوں کو نہیں پہچانتا جن پر اسکی تجرید مبنی تھی۔ وہ ہم (تائبیت پسندوں) کو انکار صداقت کا الزام دیتا ہے حالانکہ واقعہ صرف اتنا ہے کہ ہم ان اسباب کا صحیح سراغ لگانا چاہتے ہیں جنکی بناء پر صداقت کی پیروی کی جاتی ہے اور ہمیشہ کی جانا چاہئے۔ جو لوگ از حد تجرید پسندی کا صحیح نمونہ ہوتے ہیں وہ مادیت کو دیکھ کے کانپنے سے بچتے ہیں! اگر اور کسی بات میں فرق نہ ہو تو وہ یقیناً اسی صورت کو ترجیح دیں گے جو معنی دہی اور خیالی ہوگی۔ اگر انکے سامنے دو عالم پیش کئے جائیں تو وہ ہمیشہ اس عالم کو منتخب کریں گے جس میں حقیقت کے گنجان خازنار کے بجائے اسکا محض سرسری خاکہ پایا جائے گا؛ کیونکہ (یہ انکے خیال میں) بہت زیادہ پاکیزہ، صاف اور شاندار ہوگا۔

۶۹ مجھے امید ہے کہ جب ان محاضرات کا سلسلہ آئندہ چارویں رہیگا تو انکو تائبیت کی مادی حیثیت اور پابندی واقعات، انکی ب سے زیادہ شیخی بخش خصوصیت کی حیثیت سے پسند آئے گی۔ تائبیت اس بارے میں ایسی اصول پر عمل کرتی ہے جس سے اور علوم کام لیتے ہیں؛ وہ غیر مشاہد کی مشاہد سے تشریح کرتی ہے؛ قدیم و جدید کو رشتہ اتحاد میں منسلک کرتی ہے؛ ہمارے نفس اور حقیقت کے مابین کو فی علاقہ مطابقت (جس کے

مفہوم کی تحقیق بعد کو ہو سکے گی) کے حاصل خیال کو ان سرگرم و سر حال تعلقات کے خیال میں منتقل کر دیتی ہے جو ہمارے جزئی خیالات اور دیگر تجربات کے عظیم نشان عالم میں پائے جاتے ہیں، یہی وہ عالم ہے جس میں ہمارے خیالات حصہ لیتے اور کارآمد ہوتے ہیں۔ بالفعل اس آتما کا فی ہے۔ باقی اپنے بیان کی تصویر کو آئندہ کے نئے طوس رکھتا ہوں۔ میں نے گزشتہ جلسہ میں یہ عرض کیا تھا کہ تاجمیت تجویزی طریق خیال اور انسان کے مذہبی مطالبات میں خوش اسلوبی کے ساتھ توافقی پیدا کر سکتی ہے اب میں اس دعویٰ کی مزید تشریح میں ایک چند لفظ کہنا چاہتا ہوں۔

آج یاد ہو گئیں یہ کہہ چکا ہوں کہ جو لوگ واقعات کے بہت زیادہ دلدادہ ہوتے ہیں وہ ان واقعات کے ساتھ کمی ہمدردی کے باعث فلسفہ سے الگ رہتے ہیں، مگر مذہبی فلسفہ اپنی رائج الوقت تصویریت کی بناء پر اظہار کرتا ہے، اس طرح کا فلسفہ بہت ہی زیادہ عقلیت پسند ہوتا ہے۔ پرانی وضع کی اہلیت جو اللہ یا خدا کو ایک برتر بادشاہ اور چند ناقابل فہم و بیباذل صفات کا مجموعہ قرار دیتی تھی، کچھ اچھی یعنی متبک تدریجی نظام عالم سے استدلال پر اسکا زور تھا اس وقت تک مادی حقائق سے کچھ نہ کچھ رشتہ قائم تھا، لیکن ڈارون کے مسلک نے چونکہ تدریجی عالم کا خیال نکال دیا ہے اس لئے اہلیت کا قلم ہیاں سے بھی اٹھ گیا ہے۔ اب اگر کوئی خدا ہمارے زمانہ کے میل کے سامنے پیش کیا جاتا ہے تو وہ وحدت الوجودی رنگ کا ہوتا ہے جو خود موجودات عالم میں کارفرما ہے نہ کہ اس عالم سے باہر اور برتر۔ اگرچہ ثنویت پسندانہ اہلیت کے مایوں میں اب بھی لائق لوگ موجود ہیں، لیکن علی العموم جن لوگوں کو فلسفیانہ مذہب کا شوق ہوتا ہے، انہی امیدوں کا میلان آجکل زیادہ تر تصویریت پسندانہ وحدت الوجودی کی طرف ہوتا ہے۔

جیسا میں پہلے محاضرہ میں عرض کر چکا ہوں اگر یہ لوگ واقعات کے دلدادہ یا تجویزیت پسند ہیں تو ان کے لئے اس طرح کی وحدت الوجود کا قبول کرنا دشوار ہو گا، جو ان کے سامنے پیش کی جاتی ہے۔ کیونکہ وہ مطلق پسندی کے رنگ میں ڈوبی ہوئی ہے، اسے (واقعاتی زندگی سے ہم) جس و خاشاک سے نفرت ہوتی ہے، انہی بنیاد و خالص شعلت پر ہوتی ہے، وہ مادیت کے کوئی تعلق نہیں رکھتی، وہ مطلق نفس کو خدا کا قائم مقام قرار دیتی ہے، اسی کو تمام جزئی واقعات کا عقلی پیش مفروضہ مانتی ہے اور اسکے بعد دنیا میں

جس قدر جزئی واقعات حقیقت پیش آتے ہیں ان سے قطع نظر کر لیتی ہے: خواہ وہ کچھ ہوں، انکا سرشمعہ مطلق نفس ہو گا۔ مطلق نفس کی حالت (قصہ ایسٹ کے) اس بیمار شیر کی سی ہے جس کی مانند تاک جانوروں کے نقش قدم تو ملتے ہیں لیکن وہاں سے آئیوالوں کے نقش قدم نہیں ملتے۔ آپ مطلق نفس کی مدد سے نہ جزئی واقعات کی دنیا میں واپس آ سکتے ہیں اور نہ کوئی ایسا تفصیلی قیہہ اخذ کر سکتے ہیں جو اپنی زندگی کے لئے اہم ہو۔ وہ آپ کو صرف اس امر کا یقین دلاتا ہے کہ خود وہ دنیا کا ابدی طریقہ خیال دونوں بالکل خیریت سے ہیں؛ لیکن اسکے بعد وہ آپ کو رخصت کر دیتا ہے کہ اپنی وقتی حفاظت کا بند و بست خود اپنی دنیاوی تدابیر سے کر لیں۔

خدا نہ کرے، میں اس خیال کی جلالت شان یا اس مذہبی تسلی سے انکار کروں جو اس سے لوگوں کے ایک سمنز طبقہ کو حاصل ہوتی ہے؛ لیکن کوئی شخص اس امر سے انکار نہیں کر سکتا کہ انسانی نقطہ نظر سے اس خیال میں بعیدیت اور تجریدیت کا عیب موجود ہے۔ یہ بین طور پر اس شے کی پیداوار ہے جسے میں نے عقلیت پسندانہ مزاج کہنے کی جرات کی ہے؛ یہ تجریدیت پسندی کی ضروریات کو نظر حقارت سے دیکھتا ہے، یہ ایک پھلے رنگ کے خاکے کو حقیقی دنیا کے شوخ رنگ کا قلم مقام بنانا چاہتا ہے، یقیناً و لطیف ہے مگر برے معنوں میں؛ یعنی معمولی کام کے لئے موزوں نہیں میرے خیال میں اس محنت و مشقت کی تحقیق دنیا میں کسی شے کا مذکورہ بالا محنوں میں بہت زیادہ یقیناً و لطیف ہونا ہی اسکی عدم صداقت کی دلیل اور فلسفیانہ عیب قرار دینا چاہئے۔ ممکن ہے کہ شہزادہ خلعت بہت شریف ہو (یعنی معمولی کاموں کو تنگ ظرف سمجھتا ہو۔ م) اور لوگ سمجھتے ہیں وہ ہے؛ لیکن یقیناً زمین و آسمان کا خدا (باپ منی م) شریف نہیں ہو سکتا۔ ہم کو خدا کے عیشی جاہ و جلال سے زیادہ انسانی زندگی کی ارضی آزمائشوں میں اسکی ادنیٰ خدمت گزاروں کی ضرورت ہے۔

تائجیت کو واقعات کی شدید ہوا لیکن معمولی تجریدیت کی طرح اس میں مادیت پسند تعصب نہیں ہوتا۔ اسکے علاوہ جب تک آپ جزئیات کی قتل و میں تجریدات کی مدد سے آمد و رفت جاری رکھیں، جب تک تجریدات آپ کو کسی نہ کسی جگہ واقعات پہنچائیں، ہر وقت تک تائجیت کو تجریدات پر کوئی اعتراض نہیں۔ چونکہ اسے ابھی تائج سے کچھ ہی ہوتی ہے

73 نفس و تجربہ کی مشترک کوشش کا نتیجہ ہوتے ہیں، اسلئے اسے دنیات سے کوئی ایسا تعصب نہیں ہوتا جو پہلے سے موجود ہو۔ اگر دینی خیالات واقعی زندگی کے لئے مفید ہوئے تو وہ نائجیت کے نزدیک اپنے افادہ کی حد تک صحیح ہونگے باقی اس سے آگے ان میں کہاں تک صداقت ہے اس کا مدار تمام تر ایسی دیگر صداقتوں کے ساتھ ان کے تعلق پر ہے جن کا تسلیم کرنا ضروری ہوگا۔

انکی ایک مثال، میرا وہ خیال ہے جو میں نے بھی ماورائی تصوریت کے متعلق ظاہر کیا ہے۔ میں نے کہا ہے کہ گویہ نہایت شاندار ہے، اور اس سے لوگوں کے ایک طبقہ کو مذہبی تسلی حاصل ہوتی ہے، تاہم ساتھ ہی یہ دور دست اور لاعمل بھی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ جس حد تک اس سے مذہبی تسلی حاصل ہوتی ہے اسکو لاعمل نہیں کہا جاسکتا بلکہ اس حد تک یہ اپنی قیمت کھیتی ہے اور ایک واقعی کام کرتی ہے؛ لہذا ایک اچھے نائجیت پر زندگی حیثیت سے مجھے مطلق کو اس حد تک صحیح و صادق کہنا چاہئے اور میں بے پس پیش کہتا ہوں۔

74 لیکن یہاں اس حد تک صحت و صداقت کے کیا معنی ہونگے؟ اس سوال کے جواب کھیلے ہم کو صرف تاریخی طریقہ کے استعمال کی ضرورت ہے۔ جب مطلق کے آنے والے کہتے ہیں کہ انھیں اپنے اس عقیدہ سے تسلی ہوتی ہے تو انکی کیا مراد ہوتی ہے؟ انکی مراد یہ ہوتی ہے کہ مطلق سے چونکہ محدود و بدی پہلے ہی خارج کر دیکھیئے اس لئے ہم جب چاہیں وقتی، کو بالقوہ، ابدی، قاروے سکتے ہیں؛ اس امر کا یقین رکھ سکتے ہیں کہ اس کا انجام قابل اعتماد ہوگا، اور کسی گناہ کے مرتکب ہوئے بغیر اپنے دل سے خوف اور محدود ذمہ داری کی پریشانی کو نکال سکتے ہیں۔ غرض انھیں اس بات کا حق حاصل ہے کہ کہے ماہے اخلاقی تطیل لے لیں، دنیا کو اپنے انداز پر چلنے دیں اور یہ محسوس کریں کہ اسکے عواقب کا فیصلہ ہم سے بہتر راتوں میں ہے اور اس فکر میں بڑنا ہمارا کام نہیں۔

بالفاظ دیگر عالم ایک ایسا نظام ہے جسکے انفرادی ارکان وقتاً فوقتاً اپنی پریشانیوں کو بالائے طاق رکھ سکتے ہیں۔ جیس لوگوں کے لئے یہ کہہ دینا جائز ہے کہ ”اوند ہوگا“ جانتے ہی دو، جیس اخلاقی تطیل مٹالینا قاعدہ کے اندر ہے۔ اگر میرا خیال غلط نہیں تو یہ اس حیثیت کا کم از کم ایک جزو ہے جس سے ہم مطلق کو جانتے ہیں۔ یہ وہ عظیم الشان

فرق ہے جو اس مطلق کی صداقت سے ہمارے مخصوص تجربات میں پیدا ہوتا ہے؛ یہی وہ تقدم ہے جو انکی تائیدی تعبیر سے حاصل ہوتا ہے۔ فلسفہ کے معمولی شائقین جو اطلاقی تصوریت سے حسن ظن رکھتے ہیں وہ اپنے خیالات کو اس سے آگے نہیں جانے دیتے؛ وہ مطلق سے بس اتنا ہی فائدہ اٹھاتے ہیں اور اسی کو مسد زیر رکھتے ہیں۔ اس لئے جب آپ مطلق کے متعلق شک کا اظہار کرتے ہیں تو انکو تکلیف ہوتی ہے۔ وہ اپنی تنقیدوں کی پروا نہیں کرتے؛ ۷۵ کیونکہ انکی تنقید کس کے جن پہلوؤں سے بحث کرتی ہے وہ انہیں سمجھتے ہی نہیں۔

اگر مطلق صرف اتنے کا نام ہے اور اس سے زیادہ کا نام نہیں تو انکی صداقت سے کون انکار کر سکتا ہے؟ ورنہ مطلب یہ ہوگا کہ انسان کو کبھی آرام لینا چاہئے اور بغیر کبھی جائز ہے میں خوب جانتا ہوں کہ جب آپ مجھے یہ کہتے سینگے کہ کسی خیال میں اسی حد تک صداقت ہے جس حد تک وہ ہماری زندگی کے لئے مفید ہے تو آپ میں سے بعض کو بہت ہی عجیب معلوم ہوگا۔ آپ یہ خوشی سے تسلیم کر لیں گے کہ ہر خیال جس حد تک مفید ہے اسی حد تک اچھا ہے اسکی مدد سے جو کام انجام پاتا ہے اگر وہ اچھا ہے تو یہ بھی اچھا ہے؛ کیونکہ اسکی وجہ ہماری حالت بہتر ہو جاتی ہے۔ لیکن اسی بنا پر خیالات کی صداقت کا دعویٰ کیا لفظ صداقت کا نہایت عجیب بجا استعمال نہیں ہے؟

اس اعتراض کا یہاں شافی جواب دینا ممکن نہیں۔ آپ نے وہ بحث چھیڑ دی ہے جو صداقت کے متعلق میری اور سٹیلر و ڈیوئی صاحبان کی تعلیمات کی جان ہے۔ اس پر چھپے محاضرہ سے پہلے تفصیل کے ساتھ بحث نہیں کی جاسکتی؛ اس لئے میں صرف یہ کہہ دینا چاہتا ہوں کہ صداقت یا حق آپھے یا خیر کی ایک نوع ہے نہ کہ جیسا عموماً فرض کیا جاتا ہے خیر سے جدا گانہ اور اس کے ہم مرتبہ۔ جو نئے ایقان کی راہ میں تعین و قابل بیان اسباب کی بناء پر اچھی ثابت ہو، اسی کا نام حق ہے۔ آپ یقیناً تسلیم کریں گے کہ اگرچہ تصورات زندگی کے لئے مفید ہوتے، یا انکا علم قطعاً مفید ہوتا، اور باطل تصورات ہی مفید ہو کر کرتے تو یہ خیال کہ صداقت ایک مقدس و بیشک بپاشے ہے اور انکی جستجو فرض ہے، ہرگز نہ پیدا ہوتا اور نہ عقیدہ کی شکل اختیار کرتا؛ بلکہ اس نفرت کرنا ہمارا فرض ہوتا۔ دنیا میں مطیع بعض غذا میں صرف مرغوب ہی نہیں بلکہ معدے دانوں اور پھلوں کے لئے مفید ہوتی ہیں اسی طرح بعض خیالات غور و خوض یا دوسرے خیالات کی تائید کے لحاظ سے مرغوب ہی نہیں بلکہ ہماری زندگی کی کشمکش میں مفید ہوتے ہیں۔ اگر کوئی ایسی

زندگی ہے جس کا بس کرنا ہمارے لئے بہتر ہے اگر کچھ ایسے خیالات ہیں جو اس زندگی کے بسر کرنے میں اماعت کر سکتے ہیں تو وہ حقیقت ایسے خیالات کا ماننا ہی ہمارے لئے بہتر ہوگا بشرطیکہ انکا اپنے سے بڑے دیگر منافع سے تصادم نہ ہوتا ہو۔ یہ کہنا کہ ہمارے لئے کیا ماننا بہتر ہوگا، صداقت کی تعریف سے بہت ملتا جلتا ہے، اور اس سمجھنے کے قریباً باطل برابر ہے کہ ہم کو کیا ماننا چاہیے اور اس تعریف میں کوئی ایسی بات نہ ملے گی جو زانی ہو۔ کیا ہمارے لئے جس بات کا ماننا بہتر ہوگا کوئی بھی نہ ماننا چاہیے؟ اور کیا جو شے ہمارے لئے خیر ہے اور جو شے ہمارے لئے حق ہے ان دونوں کے خیال کو ہم ہمیشہ ایک دوسرے سے الگ رکھ سکتے ہیں؟

ناسمجیت کہتی ہے کہ نہیں، اور مجھے اس سے بالکل اتفاق ہے غالباً انکو بھی جہان تک اس مجرور بیان کا تعلق ہے اتفاق ہو گا۔ لیکن اسکے ساتھ انکو یہ شک ہو سکتا ہے کہ جن چیزوں سے ہماری شخصیت زندگی کو نافذہ پہنچ سکتا ہے اگر ان سب کو تسلیم کر لیا گیا تو دنیا کے متعلق تے بنیاد خام خیالیوں، اور آخرت کے متعلق مذہبات میں مبتلا ہو جانا پڑے گا۔ آپ کا یہ شک بالکل سچا ہے، اور اسکے میں نہیں کہ جب آپ مجرور سے مادی کی طرف آنے لگتے ہیں تو کوئی ایسی بات پیش آتی ہے جس سے صورت حال پیچیدہ ہو جاتی ہے۔

میں ابھی کہہ چکا ہوں کہ جس شے کا ایمان ہمارے لئے خیر ہے، اگر اسکے ایمان کا کسی دوسری اہم منفعت کے ساتھ تصادم نہیں ہوتا تو وہی شے ہمارے لئے حق ہی ہے۔ حقیقت زندگی میں کن اہم منافع کے ساتھ ہمارے کسی ایمان کا تصادم سب سے زیادہ ممکن ہے؟ وہی جو دوسرے ایمانات سے ملتا ہوتا ہے، بشرطیکہ دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو۔ دوسرے لفظوں میں ہماری کسی صداقت کا سب سے بڑا دشمن خود ہماری دوسری صداقتیں ہی ہوتی ہیں۔ صداقتوں کی یہ جبلت ہے کہ وہ ہمیشہ خود اپنے تحفظ اور اپنے حریف کے استیصال کی پناہیت جان توڑ کوشش کرتی رہتی ہیں۔ اگر میں مطلق کا اس بنا پر قائل ہوں کہ اس سے مجھے منفع ہوتا ہے تو میرے اس یقین کو میرے اور تمام یقینوں سے زور آزمائی کرنا پڑے گی۔ فرض کیجئے اسکی بدولت مجھے اخلاقی تطہیل ملتی ہے، لیکن مجھے محسوس ہوتا ہے (اب میں جو کچھ کہوں گا وہ گویا بے بیخ را ز اور شخصی حیثیت سے ہوگا) کہ اسکا میری ان دیگر صداقتوں سے تصادم ہے جن کے منافع سے اسکی خاطرہ دست بردار ہونے کو میں نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہوں۔ اسکا متعلق اس طرح کی مطلق سے ہے جس کا میں سخت دشمن ہوں، یا اسکی بدولت مجھے مابعد الطبیعیات کی سہن

ایسی باتیں انا پڑتی ہیں جو بعید از قیاس اور ناقابل تسلیم ہیں۔ چونکہ ان ذہنی تعارضات کا اضافہ کئے بغیر پہلے ہی سے میرے لئے زندگی میں کافی مصیبتیں موجود ہیں اسلئے میں خود تو 79 ایسی صورت میں شخصی طور پر طلق سے فوراً دست بردار ہوتا ہوں، اور اخلاقی تطہیل کے لئے ایسا ہوں یا اگر بیشہ در فلسفی ہوں تو کسی اور ہول کی مدد سے اس کو حق بکمان ثابت کروں گا۔

اگر تین مطلق کے متعلق اپنے خیال کو اسکی صرف تطہیل بخش حیثیت تک محدود رکھ سکتا تو اسکا میری دیگر صداقتوں سے تصادم نہ ہوتا؛ لیکن ہم اپنے بنیادی مفروضوں کو آسانی سے اس طرح محدود نہیں کر سکتے۔ نہیں بعض فوق العادت خصوصیات ہوتی ہیں اور وہی باعث تصادم ہوتی ہیں۔ میرے مطلق سے انکار کرنے کے یہ معنی ہیں کہ مجھے ان خصوصیات سے انکار ہے؛ کیونکہ میں اخلاقی تطہیل لینے کو بالکل جائز سمجھتا ہوں۔

اب آپ سمجھ گئے ہونگے کہ جب میں نے یہ کہا تھا کہ تاجیکت ایک درمیانی واسطہ اور مصالحانہ کوشش ہے، جو اپنی کے الفاظ میں متخالف نظریوں کی سختی اور کرتی ہے؛ تو اس سے میری کیا مراد تھی؟ واقعہ یہ ہے کہ اسکے یہاں کسی طرح کے تصبات ہیں؛ متعارض عقائد؛ سخت گیر قوانین ثبوت؛ وہ نہایت ہی ہنسار ہے؛ وہ ہر بنیادی مفروضہ کو منظور کر لیتی ہے؛ اور ہر ثبوت و شہادت پر غور کرتی ہے۔ اسکا یہ نتیجہ ہے کہ وہ ایک طرف مذہب کے میدان میں ایک بابت پسندانہ تجربیت کے مقابلہ میں جسے دینیات سے عداوت محسوب 80 ہے؛ اور دوسری طرف مذہبی عقلیت کے مقابلہ میں جسے صرف دور دست، اعلیٰ، بسیط اور مجرد تصور سے کہیں ہے؛ غلط فہمیاں قائم ہیں۔

غرض وہ خدا جو فی الحقیقہ دائرہ کو وسیع کر دیتی ہے عقلیت صرف منطق و فلک پر اڑی پڑی رہتی ہے؛ اور تجربیت صرف ظاہری حواس پر اڑی رہتی ہے؛ لیکن تاجیکت ہر شے کے لینے کے لئے تیار رہتی ہے؛ وہ منطق یا حواس کی پیروی؛ اور حقیر سے حقیر یا شخصی سے شخصی تجربات سب پر غور کرنے کے لئے بخوشی آمادہ ہو جاتی ہے۔ اگر صوفیانہ تجربات سے عملی نتائج نکل سکتے ہوں تو وہ انہی بھی توجہ کرنے کے لئے حاضر ہو جاتی ہے؛ اگر شخصی زندگی کے سہل کھیل میں بھی خدا کے لئے کا ترنہ ہو تو وہ وہاں بھی جا سکتی ہے۔

جو شے ہماری رہنمائی میں سب سے زیادہ کام آئے، جو زندگی کے ہر حصہ کے لئے سوزوں ہو، جو مطالبات تجربہ کی مجموعی حیثیت میں شرکت کر سکے، وہی تاجیکت کے معیار پر

اعلیٰ صداقت ہے۔ اگر دینی خیالات یہ خدمت انجام دے سکتے ہوں، اگر خدا کا تصور خاص طور پر اس خدمت کی انجام دہی کا ثبوت دیتا ہو، تو تائجیت کیسے خدا کے وجود سے انکار کر سکتی ہے؟ جو خیال اسکے نقطہ نظر سے کامیاب ہوا سکے انکار کے کیا معنی؟ اس کے لئے واقعی حقیقت کے ساتھ موافقت کے علاوہ صداقت کی اور کون سی قسم ہو سکتی ہے؟

81 میں آخری محاضرہ میں پھر مذہب و تائجیت کے باہمی تعلقات پر بحث کروں گا، لیکن آپ حضرات نے اسی وقت اندازہ کر لیا ہو گا کہ تائجیت کتنی جمہوریت پسند ہے، اسکا راز انکسائیم اور کیسا ہر موقع کے مناسب بنے اسکے وصال کتنے وسیع اور غیر متناہی ہیں، اور اسکے تائج مادہ فطرت کے تائج کی طرح کیسے دوستانہ ہیں۔

محاضرہ ۳

ما بعد الطبیعیات کے بعض مسائل زیر تباحثی نظر

اب میں خاص خاص مسائل کے متعلق تباحثی طریقہ کے استعمال کی چند مثالیں دیکھ کر آپ حضرات کو اس سے اچھی طرح مانوس کر دینا چاہتا ہوں۔ میں ان مثالوں سے ابتدا کرتا ہوں جو سب سے زیادہ خشک ہیں؛ اور اس سلسلہ میں سب سے پہلے سلیہ جوہر کر لیتا ہوں۔ جوہر و عرض کا فرق بہت دیرینہ اور انسانی زبان کی ساخت کے اندر مبتدا و خبر کی شکل میں موجود ہے۔ اس فرق کا ہر شخص استعمال کرتا ہے۔ فرض کیجئے آپ کے پاس سیاہ تختہ پر کھینچنے کی کھریا تھی ہے، اس کے صفات، خوش، عوارض، شینوں و احوال، جو چاہے کہئے، کیا ہیں؟ سفیدی، بھر بھرائی، لمبی اور گول شکل، پانی میں نہ گھلنا، وغیرہ وغیرہ، یہ صفات کھریا کی ایک مقدار کے ساتھ قائم ہیں جو اسی بنا پر جوہر یا مکمل صفات کہلاتی ہے۔ اسی طرح لکھنے کے اس ڈسک کی صفات، لکڑی، کے ساتھ، اور میرے اس کوٹ کی صفات، اون کے ساتھ، قائم ہیں، بڑی، ترتیب، ڈسک اور کوٹ کے جوہر ہیں۔ کھریا، لکڑی اور اون میں اختلاف کے باوجود کچھ خوش مشترک ہیں؛ اس لئے یہ اشیاء ایک اور جوہر کی صفات ہیں جو مادہ کہلاتا ہے۔ مادہ کی صفات شامل، امکان اور مانع التداخل ہیں، علیٰ ہذا ہمارے خیالات و احساسات ہمارے نفوس کے احوال یا خواہش ہیں؛ اور ہمارے نفوس اگرچہ جوہر

ہیں لیکن بذات خود نہیں بلکہ ایک عمیق ترجوہر کے شیون کی حیثیت سے جو روح کہلاتا ہے۔ اس امر کا بہت پہلے ہی علم ہو گیا تھا، کہ کھریا کے متعلق ہیں جو کچھ معلوم ہے، وہ صرف یہ کہ کھریا سفید، بھر بھری وغیرہ ہوتی ہے، یا لکڑی کے متعلق ہم جو کچھ جانتے ہیں وہ صرف اتنا کہ یہ غصنی ہے اور پشلی وغیرہ ہوتی ہے۔ غرض یہاں ہر جوہر کو کم صرف صفات کے ایک مجموعہ کی حیثیت سے جانتے ہیں؛ یہی صفات ہمارے واقعی تجربہ کے لئے کسی جوہر کی ساری نقد قیمت ہوتے ہیں۔ انہی کے پردہ میں جوہر نظر آتا ہے اگر ان سے ہمارا قطع تعلق ہو جائے تو جوہر کے موجود ہونے کا ہم کو شک نہ ہو۔ اگر خدا ان صفات کو بلا کسی تبدیلی کے مسلسل بھیجتا رہے اور کسی خاص وقت پر اپنی قدرت کا ملہ سے انکے فنا ہو گئے بغیر جوہر کو فنا کر دے تو ہمیں جوہر کے فنا ہونے کا علم ہی نہ ہو؛ کیونکہ انکے فنا ہونے سے ہمارے تجربہ میں کوئی فرق پیدا نہ ہوگا۔ اسی بنا پر اسمیہ کہتے ہیں کہ جوہر ایک فرضی خیال ہے جو اسکا کو اشیاء بنا دینے کی دیرینہ انسانی عادت کا نتیجہ ہے۔ مظاہر مجموعوں کی شکل میں نظر آتے ہیں: ایک مجموعہ کھریا کا ہے، دوسرا لکڑی کا، تیسرا لکڑی اور شے کا، اور ہر مجموعہ کا ایک نام ہوتا ہے۔ ہم سمجھنے لگتے ہیں کہ یہ نام کسی ایسی شے پر دال ہے جسکے ساتھ یہ مجموعہ مظاہر قائم ہے؛ مثلاً آج گرمی کی کمی اس شے کا نتیجہ فرض یحیاتی ہے جسے موسم کہتے ہیں۔ موسم حقیقت میں دنوں کے ایک مجموعہ کا نام ہے لیکن ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ موسم کوئی شے ہے جو دن کے پس پشت رہتا ہے۔ اسی طرح عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ نام ایک مستقل ہستی کی حیثیت سے اس واقعہ کے پس پشت موجود ہوتا ہے جو اس کا سہی ہے۔ اسمیہ کہتے ہیں کہ یہ بات یقینی ہے کہ منظر ہی غرض کا قیام اسما کے ساتھ نہیں اور اگر اسما کے ساتھ نہیں تو کسی کے ساتھ نہیں۔ اصل یہ ہے کہ غرض میں بعض کا بعض کے ساتھ اتصاق ایک باہم چسبیدگی ہوتی ہے؛ اسلئے اس خیال کو ترک کر دینا چاہئے کہ اسلئے اتصاق کا سرچشمہ ایک جوہر ہے جو اگرچہ ہمارے لئے ناقابل رسائی ہے لیکن وہ بغیر اسلئے جوڑے رکھتا ہے جو ہر طرح پھپکاری میں مصالحو اسکے مختلف ٹکڑوں کو جوڑے رکھتا ہے۔ محض یہ اتصاق ہی وہ شے ہے جو تصور جوہر سے ظاہر ہوتی ہے؛ باقی نفس اتصاق کے پس پشت اور کوئی شے نہیں۔

مدیت نے جوہر کا خیال فہم سلیم سے لیا، اور اسے نہایت اصطلاحی و بدیہی بنا دیا۔

88 چونکہ جوہر ہم سے بالکل الگ رہتا ہے، اسلئے تائجیت کے نقطہ نظر سے شاید ہی کوئی اور شے ہمارے لئے اتنی نتیجہ ہو جتنے کہ جوہر ہیں؛ تاہم کم سے کم ایک صورت میں مدرستہ نے جوہر پر تائجی طریقہ سے غور کر کے تصور جوہر کی اہمیت ثابت کر دی۔ یہ اشارہ ان نزاعاً کی طرف ہے جو عثمانی ربانی کے اسرار کے متعلق پیدا ہوئیں۔ تائجیت کے نقطہ نظر سے کم از کم اس موقع پر جوہر کی عظیم الشان قیمت معلوم ہوتی ہے۔ عثمانی ربانی میں چونکہ روئی کے عوارض نہیں بدلتے پھر بھی وہ حضرت عیسیٰؑ کی جسم کا جوہر بن جاتی ہے، اسلئے یہ انقلاب لازماً صرف جوہر میں ہوتا ہوگا۔ یعنی بطور مجموعہ روئی کے محسوس اظہار ہی خدس بدلے بغیر صرف اسکا جوہر ربانی جوہر سے بدل جاتا ہوگا۔ گو روئی کے خدس بدلے مستور باقی رہتے ہیں، تاہم عظیم الشان فرق پیدا ہوتا ہے کہ جو لوگ اسے کھاتے ہیں وہ دراصل خود ربانی جوہر کو کھاتے ہیں لہذا اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جوہر اپنے عوارض سے علیحدہ ہو کر دوسرے جوہر کے عوارض اختیار کر سکتا ہے تو جوہر کے اس خیال کا ہماری زندگی پر عظیم الشان اثر پڑے گا۔

89 جوہر کے تصور کا صرف یہی وہ تائجی اشتغال ہے جسکا مجھے علم ہے اور ظاہر ہے کہ اسپرینگی کے ساتھ وہی لوگ غور کریں گے جو حقیقی حضور کا عقیدہ دیگر مستقل دلائل کی بنا پر رکھتے ہیں۔

بار کھلے نے آدمی جوہر پر ایسے برز و رطیقہ سے تنقید کی کہ اسکا نام بعد کے سارے فلسفہ میں گونجا رہا۔ اس موضوع پر بار کھلے کی بحث اس قدر مشہور ہے کہ یہاں صرف اسکا تذکرہ کافی ہے۔ بار کھلے جس خارجی دنیا کو ہم جانتے ہیں، اسکا انکار تو گھماؤ گھماؤ اور حکم کر دیتا ہے۔ البتہ اسکا یہ دعویٰ ہے کہ اگر مدرستہ کے آدمی جوہر کے خیال کو تسلیم کر لیا گیا ہوگا تو اسے لئے قابل رسائی خارجی دنیا کے پس پشت موجود اور خود اس دنیا سے زیادہ عمیق و واقعی، اور اس کے قیام کے لئے اگر میرے قویہ خارجی دنیا کے عدم واقفیت کا سب سے بڑا ثبوت ہوگا۔ اسی لئے اسکا قول ہے کہ جوہر کو تو ختم کر دو، اور خدا کو مان لو (جس کو تم سمجھ اور پہنچ سکتے ہو) ! جو براہ راست محسوس دنیا کو تمہارے لئے بھیجتا رہتا ہے، اور تم اپنی اقتدار کی بنا پر اسکی تصدیق و تائید کرتے ہو، مادہ پر بار کھلے کی یہ تنقید بالکل تائجیت پسندی کے اصول پر تھی۔ مادہ کو ہم رنگ، شکل، سختی، نرمی، وغیرہ کے احساسات کی حیثیت سے جانتے ہیں؛ یہی احساسات اس لفظ کی نقد قیمت ہیں۔ مادہ کے واقعی وجود کے یقینی

ہیں کہ ہم کو یہ احساسات حاصل ہوتے ہیں اور اسکے عدم کے یہ معنی ہیں کہ ہم ان احساسات سے محروم رہتے ہیں۔ بس صرف اپنی احساسات کا نام مادہ ہے، اسلئے ہر کچلے مادہ کا انکار نہیں کرنا بلکہ صرف یہ بتلاتا ہے کہ اسکے معنی کیا ہیں؟ یہ اس شے کا صحیح نام ہے جو بس احساسات کی حد تک نظر آتی ہے۔

لاک اور اسکے بعد ہوم نے روحانی جوہر کے خیال پر بھی اسی طرح کی تائیکی تنقید کی، لیکن میں یہاں صرف لاک کی اس بحث کا ذکر کروں گا جو اس نے ہماری شخصی ہویت پر کی ہے۔ لاک تائیکیت کے نقطہ نظر سے اس خیال کو بدھاتجربہ کی شکل میں تجویز کر دیتا ہے، چنانچہ اسکے نزدیک 'شخصی ہویت' کے یہ معنی آتے، شعور کے ہیں کہ زندگی کے ایک لمحہ میں ہم کو اور لمحے یاد آجاتے ہیں اور ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ وہ سب ایک ہی شخصی تاریخ کے اجزائیں ہیں۔ عقلیت ہمارے زندگی کے اس اعلیٰ سلسلے کی توجیہ ہمارے روحانی جوہر کی وحدت سے کرتی ہے؛ لیکن لاک کہتا ہے 'فرض کرو خدا ہم سے شعور سلب کر لے، تو کیا اس وقت اس روحانی جوہر کے وجود سے ہم کو کوئی فائدہ ہوگا؟ یا فرض کرو وہ ایک ہی شعور مختلف رد و حل میں بد کر دے، تو کیا ہم کو اپنی ذات کے تحقق کے وقت اس اشتراک شعور سے کسی طرح کا نقصان ہوگا؟ لاک اسکے زمانہ میں روح کو خاص طور پر ثواب و معقاب کا مکمل سمجھا جاتا تھا۔ اب ذرا یہ دیکھئے کہ وہ اس مسئلہ پر بحث کرتے وقت کیسے تائیکیت کے نقطہ نظر کو قائم رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ 'فرض کرو کہ ایک شخص سمجھتا ہے کہ میں وہی روح ہوں جو کبھی نیسٹر یا شمر سائرس تھی تو کیا وہ ان دونوں کے افعال کو کسی اور شخص کے افعال سے زیادہ (جو کبھی موجود تھا) اپنے افعال قرار دے سیکے گا؟ لیکن فرض کرو کہ اسے نیسٹر کے کسی فعل کا شعور ہوتا ہے جسکی بنا پر وہ نیسٹر اور اپنی ذات کو ایک ہی سمجھتا ہے۔۔۔ جزا و سنرا کا استحقاق و جزا اسی شخصی ہویت کے اندر مضمر ہے۔ یہ خیال قرین عقل ہے کہ انسان جس چیز سے نا آشنا ہے، محض ہوگا اسکا ذمہ دار نہ ہوگا، اور جب اسکی قسمت کا فیصلہ ہوگا تو اسکا ضمیر اسے لازم یا معذور سمجھے گا۔ فرض کرو کسی کو ان افعال پر سنرا ہی جارہی ہے جو اس سے گزشتہ زندگی میں سرزد ہوئے تھے، لیکن اب ان سے بالکل بے خبر ہے تو ایسی صورت میں اسکی سنرا یا جانی اور سرے سے اسکے مصیبت زدہ پیدا ہونے میں کیا فرق ہوگا؟'

غرض لاک کے نزدیک ہماری شخصی ہویت تمام تر ان جزئیات کے اندر ضم ہو جاتی ہے جن کی تائید کی رو سے متحدہ کیجا سکتی ہے۔ آیا ان قابل تصدیق جزئیات یا واقعات سے الگ کسی اور روحانی مبداء کے ساتھ یہ ہویت قائم ہے؟ یہ ایک محض عجیب و غریب خیال ہے۔ لاک چونکہ معاصمت پسند تھا اسلئے اس نے خاموشی کے ساتھ اس خیال کو برداشت کر لیا کہ شعور کے پس پشت ایک جوہری روح بھی موجود ہے، لیکن اسکے جانشین ہیوم اور ہیوم کے بعد اکثر تجربیت پسند علمائے انقیات نے ہماری داخلی زندگی کے قابل تصدیق واقعات کے علاوہ روح کا انکار کر دیا۔ غرض یہ لوگ روح کو بے تجربہ کی دنیا میں پھرتے آئے اور تصورات اور اسکے باہمی مخصوص علائق کی قدر و گاریوں سے انکو بھٹالیا۔ میسائیں نے بار کلمے کے مادہ کے متعلق عرض کیا تھا، اسی طرح روح بھی 'خیر' یا 'حق' صرف اسی حد تک ہے، اس سے زیادہ نہیں۔

مادہ جو ہر کے تذکرہ سے قدرۃ مادیت کا خیال آجاتا ہے، لیکن فلسفیانہ مادیت سے یہ لازم نہیں آتا کہ مادہ کو کوئی مابعد الطبیعیاتی مبداء تسلیم کیا جائے۔ ان بار کلمے کی طرح مادہ کے ہیوم کا سختی کے ساتھ انکار کر سکتا یا اسلئے اس کی طرح منظریت پسند ہو سکتا ہے اور اسلئے باوجود وہ اس معنی میں مادیت پسند بھی ہو سکتا ہے کہ اعلیٰ منظر پر کی ادنیٰ منظر پر سے تشبیہ کرتا ہو، اور دنیا کی قسمت کو اسکے نسبتہ اندھے اجزاء قوی کے رحم پر چھوڑ دیتا ہو۔ اسی وسیع تر مفہوم کے لحاظ سے مادیت یعنی روحانیت یا المیت کی ضد کا یہ خیال ہے کہ دنیا کا سارا کارخانہ جہانی فطرت کے دم سے چل رہا ہے، اگر انسان پوری طرح واقعات سے آگاہ ہے تو (چاہے تصویریت کے قبول فطرت صرف ہمارے نفس ہی کیلئے موجود ہو یا ایسا نہ ہو) بہر کیف وہ عضواتی حالات کی بنیاد پر انسانی ذہن کے بہترین نتائج کی توجیہ کر سکتا ہے۔ ہمارے ذہنوں کو بہر صورت فطرت کی نوعیت وہی قلمبند کرنا پڑے گی، جو ہے، اور اس کو اندھے طبیعتی قوانین کی وساطت ہی سے کاربند ہونا پڑے گا۔ ابھل کی مادیت کا یہی رنگ ہے جس کو فطرت بھنا زیادہ بہتر ہے۔ فطرت کے بالمقابل اصیت نظر آتی ہے جسے وسیع تر معنوں میں روحانیت، کہہ سکتے ہیں۔ روحانیت کا مدعوئی ہے کہ نفس کا فعل اشیاء کو صرف دیکھنے اور قلمبند

کرنے ہی تاک محدود نہیں بلکہ وہ انہیں ملاتا اور ان پر مل کرتا ہے؛ اور اس طرح دنیا کی رہنمائی اسکے اوتنی نہیں بلکہ اعلیٰ اجزا کرتے ہیں۔

اس مسئلہ پر گونا گونہ بحث کیجاتی ہے، لیکن اس بحث کی حیثیت جمالیاتی ترجیحات سے زیادہ نہیں ہوتی۔ مادہ کثیف، ناتراشیدہ، درشت اور غلیظ ہے؛ روح پاکیزہ، اور اعلیٰ اور اشرف ہے؛ چونکہ عالم کی شان کے یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت کا اشرف اعلیٰ ہی کو حاصل ہو، اس لئے روح کو عالم کا فرمانروا اصول قرار دینا چاہئے۔ عقلیت کی بڑی کمزوری یہ ہے کہ اسکے نزدیک تجریدی اصول ایسی آخری مد ہے، جہاں پہنچ کے ذہن بس مد اعجاز فکر پر اکتفا کر سکتا ہے۔ روحانیت جس حیثیت سے اکثر تسلیم کیجاتی ہے، اسکے لحاظ سے ہم اسے صرف اس حالت کا نام کہہ سکتے ہیں جہاں انسان بعض تجریدوں کو پسند اور بعض کو ناپسند کرتا ہے مجھے یاد ہے کہ ایک لائق رومانیت پسند پرغمیر جب مادیت کا ذکر کرتے تھے تو اسے غلیظ فلسفہ سمجھتے تھے، اور اپنے خیال میں یہ سمجھتے تھے کہ یہ نام مادیت کی ترویج کیلئے کافی ہے۔

اس طرح کی روحانیت کا جواب دینا آسان ہے، اور اسپنسر نے اس کا قاطع جواب دیا ہے۔ اس نے اپنی نفسیات جلد اول کے آخر میں چند صفحے خوب لکھے ہیں؛ ان میں یہ دکھایا ہے کہ جو 'مادہ' اس قدر نازک ہو، جسکی حرکت میں ایسی ناقابل تصور تیزی و صفائی ہو، جسپر جدید سائنس کی توجیحات کی بنیاد دے، اس مادہ میں غلاظت باقی نہیں رہ سکتی۔ اس نے یہ بھی دکھایا ہے کہ ہم فانی انسانوں نے روح کا جو تصور قائم کیا ہے، وہ بجا ہے خود اس قدر 'ناتراشیدہ' ہے کہ واقعات فطرت کی کامل نزاکت پر حاوی نہیں ہو سکتا؛ اسکا یہ قول ہے کہ یہ دونوں لفظ غلط ایک غلاظت ہیں، اور دونوں کا اشارہ اس ناقابل علم حقیقت کی طرف ہے جس میں دونوں کا اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔

تجربہ کی اعتراض کا تجربہ ہی جواب کافی ہوتا ہے؛ چنانچہ جہاں تک مادہ کی غلاظت و ناتراشیدگی کی وجہ سے مادیت پسندی پر اعتراض کا تعلق تھا، اسپنسر نے اعتراض کی بنیاد ہی کو کھوکھلا کر دیا۔ دراصل مادہ کی لطافت بے انتہا اور ناقابل یقین حد تک لطیف ہے جس شخص نے کبھی مردہ بچے یا مردہ والدین کا چہرہ دیکھا ہے، اسکی نظریں مادہ کو، صرف اسی ایک واقعہ کی بنا پر کہ وہ کم از کم ایک زمانہ تک ایسی دلکش صورت اختیار کر سکتا تھا،

ہمیشہ کے لئے ایک مقدس شے بنانا چاہئے۔ زندگی کا اصول خواہ مادی ہو یا غیر مادی ، بہر صورت مادہ شریک عمل ہوتا اور زندگی کے تمام مقاصد کیلئے کارآمد ہوتا ہے۔ یہ محبوب نتائج بھی مادہ کے امکانات میں تھا۔

آئیے اور اجاد عقلیت پسندی کی طرح محض اصول پر قناعت کرنے کے بدلے اس مسئلہ کے متعلق شائبہ کی طریقہ سے کام لیں۔ مادہ سے ہماری کیا مراد ہے؟ اگر دنیا کو مادہ یا روح چلا رہی ہے تو اس سے علی فرق کیا پیدا ہو گا؟ میرے خیال میں اب اس مسئلہ کی نوعیت بدل جائے گی۔

میں سب سے پہلے اسکی توجہ ایک عجیب واقعہ کی طرف منسلک کرنا چاہتا ہوں۔ ہم دنیا کا خالق مادہ کو تسلیم کریں یا خدا کو؟ جہاں تک دنیا کے ماضی کا تعلق ہے اس کے شتمہ بھر نسق ہو گا۔

فرض کیجئے کہ ایک کبریتہ مالک کی تمام چیزیں ہمیشہ کے لئے اٹل بنا کر دیدہ گئیں، وہ اسی وقت ختم ہو گئیں اور آئندہ ان کا کوئی مستقبل نہیں۔ اب خدا پرست اور مادہ پرست اس عالم کی تاریخ کی اپنے اپنے رنگ میں توجہ کرتے ہیں، خدا پرست یہ دکھلاتا ہے کہ انھیں خدا نے کیسے بنایا تھا، طلیٰ بڑا مادہ پرست، ہم فرض کیے لیتے ہیں کہ اسی قدر کامیابی کے ساتھ یہ دکھلاتا ہے کہ یہ خطرات کی اندھی توتوں سے کیسے بچ رہی ہیں۔ انکے بعد تاجبیت پسند سے یہ فرمائش کی جاتی ہے کہ وہ ان نظریوں میں انتخاب کرے، تو وہ کیا کرے گا؟ اگر دنیا مکمل ہو چکی ہے تو وہ کیسے اپنے

میار کا استعمال کرے گا؟ اسکے نزدیک تصورات ایسی چیزیں ہیں جنہیں لیکے انسان تجربہ کی دنیا میں واپس آئے اور فرق کی تلاش کرتا ہے۔ مگر اس مفروضہ کی بنا پر نہ کوئی تجربہ ہو گا، اور نہ کسی ممکن فرق کی توقع ہوگی۔ چونکہ دونوں نظریوں کے تمام نتائج ظاہر ہو گئے

اور پیش نظر مفروضہ کی بنا پر یہ ثابت ہو گیا کہ دونوں نظریے ایک ہیں اسلئے تاجبیت پسند یہ کہنے لگا کہ مختلف ناموں کے وجود دونوں کے معنی ایک ہیں، اور تجویز منطقی بحث ہے (میرا مفروضہ یقیناً یہ ہے کہ جو کچھ ہے اس کی توجہ میں دونوں نظریوں کو حیاں کا میاں کی ہوئی ہے)

ذرا پسے دل سے غور کیجئے، اگر خدا کا کام مکمل ہو گیا، نہ ختم ہو چکی ہے تو خدا کے وجود کا اب کیا فائدہ ہو گا۔ اب اس سے زیادہ قیمت نہوگی معنی اس کو دنیا کی اسکی قدرت کے متعلق صرف اس قدر نتیجہ نکل سکے گا کہ ایس کمالات بھی ہیں اور نقصان بھی۔ چونکہ اس کا کوئی

98 مستقبل نہ ہوگا، اور چونکہ اسکا پورا مفہوم اور پوری قیمت ان احساسات کی شکل میں مستحق اور ادا ہو چکی ہوگی جو اسکے ساتھ پیدا ہوئے تھے اور اب اسی کیساتھ ختم ہو گئے، چونکہ وہ حقیقی دنیا کی طرح کسی آئینہ والی چیز کو تیار نہ کرے گی اور یوں آپس کی سیلی یا آئینی اہمیت نہ پیدا ہوگی، اس لئے کیوں اسکے ذریعہ سے خدا کی کہنا چاہئے کہ پالش کی جائے۔ خدا جو کچھ کر سکتا تھا کر چکا، اس حد تک ہم اسکے مشکور ہیں، مگر اس سے زیادہ نہیں۔ اسکے بالمقابل نظریہ کو لیجئے؛ تو وہ یہ کہتا ہے کہ مادہ کے ذریعے اپنے قوانین کی پابندی کر کے اس دنیا کو بے کم و کاست بنائیں تو کیا اس نظریہ کی رو سے ہمیں خدا کی طرح مادہ کے ذروں کا مشکور نہ ہونا چاہئے؟ اگر ہم خدا کو نظر انداز کر کے صرف مادہ کو ذمہ دار قرار دیں تو ہمارا کونسا نقصان ہو جائے گا؟ کوئی مخصوص 'مردنی'، 'دورستی'، (جو مادہ کی طرف منسوب کیجاتی ہے) ہم کہاں سے آجائے گی؟ اگر تجربہ ہمیشہ وہی رہے جو اس وقت ہے تو خدا کی موجودگی سے الگ زندگی، وادی واری ہیں کیسے اضافہ ہو سکے گا۔

صاف بات یہ ہے کہ اس سوال کا جواب دینا غیر ممکن ہے جس دنیا کا ہم کو واقعی تجربہ ہوئے اسے دونوں مفروضوں میں تفصیل کے لحاظ سے یکساں براؤنٹاک کے بقول تعریف و تجو کے لحاظ سے یکساں تسلیم کر لیا گیا ہے۔ دونوں صورتوں میں دنیا جیسی ہے وہی ہے رستی؛ وہ ایک ایسا حلیہ ہے جو وہیں نہیں لیا جاسکتا نہ اسکی علت مادہ قرار دینے سے ان اجزا میں کوئی کمی ہوگی جن سے یہ بنی ہے نہ خدا کو اسکی علت قرار دینے سے ان میں کوئی اضافہ ہوگا۔ وہ خدا ہیں یا سالمات جو کچھ ہیں اسی دنیا کے ہیں کسی دوسری دنیا کے نہیں۔ اگر خدا ہے تو وہ وہی وہی کر رہا ہے جو سالمات کرتے، یا یوں کہئے کہ سالمات کے پردہ میں نظر آئے خود اس مشکورہ کو چاہئے کہ سالمات کو ملنا چاہئے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں اگر خدا کی موجودگی سے اس کارخانہ میں کوئی نیا پہلو یا نیا نتیجہ نہیں ظاہر ہوتا تو ایسی موجودگی سے خدا کی عظمت میں کوئی اضافہ نہیں ہو سکتا۔ نہ ایسی حالت میں خدا کے ذریعے، اور صرف قدروں کی کارسہ رانی سے خدا کی عظمت میں کمی ہوتی ہے۔ جب تماشا ختم ہو چکے اور پردہ گر جائے تو اسے مصنف کہنا استاد حق کہنے سے تماشا کچھ بہتر ہو جائے گا اور نہ اتنا ہی کہنے سے تماشا خراب ہو جائے گا۔

اسلئے اگر ہمارے مفروضہ سے آئندہ تجربہ یا طریق کار کے متعلق کوئی امر اخذ نہ کیا جاسکتا

100

مادیت اور الحیت کی مادی بحث بے معنی اور بھل ہوگی۔ اس صورت میں خدا اور مادہ دونوں کے معنی بالکل ایک ہو گئے، یعنی لاکھ و کاست و وہ طاق جو اسی ختم و دنیا بنا سکی۔ اور اس طرح کی فضول بحث کے نام سے جو شخص کا ذہن پر ہاتھ رکھے گا وہ بڑا بھگدار ہوگا۔ اسی لئے اگر آدمی جملہ اور سائنس داں ارادۂ ایسی فلسفیانہ بحثوں کے نام سے کانوں پر ہاتھ رکھتے ہیں جن سے آئندہ متعین نتائج کے پیدا ہونے کی کوئی توقع نہیں ہوتی۔ ہم فلسفہ کے متعلق اس الزام سے خوب واقف ہیں کہ انکی بحث لفظی اور لاعمل ہوتی ہے۔ اگر تائیدیت صحیح ہے، اور ان نظریات سے کوئی عملی نتیجہ نہیں نکلتا، خواہ کیا ہی بعید سے بعید اور نازک سے نازک ہو، تو فلسفہ پر یہ الزام بالکل بجا ہے۔ عام آدمیوں اور سائنس دانوں کا تو یہی قول ہے کہ انھیں اس طرح کے کوئی نتائج نظر نہیں آتے، اب اگر ابعاد الطبیعیات دے بھی کوئی ایسا نتیجہ نہیں بتا سکے تو دوسروں کی مخالفت بالکل حق بجانب ہے۔ انکا علم شاندار مادہ گوئی کا حصہ ہے اور اسکی تعلیم کے لئے پروفیسر مقرر کرنا حاکمیت میں داخل ہے۔

101

اسی لئے ابعاد الطبیعیات کے ہر مسئلے میں کوئی نہ کوئی عملی نتیجہ خواہ وہ کتنا ہی ظنی و بعید کیوں نہ ہو ضرور شامل ہوتا ہے۔ آئیے اس امر کے اندازہ کے لئے ہم اس مسئلہ کو لیں جو اس وقت ہمارے پیش نظر ہے اور یہ فرض کریں کہ ہم اسی دنیا میں ہیں جس میں رہتے ہیں جس کا کوئی مستقبل ہے اور جو ابھی نامکمل ہے۔ پس نامکمل دنیا میں الحیت یا مادیت کا سوال ہی عملی اور اس قابل ہوگا کہ انکی ہیئت کا اندازہ کرنے کے لئے تھوڑا سا وقت صرف کیا جائے۔ اگر تجربہ کے تائید و اوقات کو ایک طرف محض اندھے سالمات کے ابدی قوانین کی بے مقصد تشکیل کا مادہ دوسری طرف خدا کی دانائی کا نتیجہ قرار دیا گیا تو انھیں یہ ہر صورت کے لحاظ سے ہمارے عمل میں کیا اختلاف ہوگا۔ یہ صحیح ہے کہ گزشتہ واقعات کے نقطہ نظر سے کوئی فرق نہ ہوگا، جو واقعات پیش آئے ہوں گے وہ پیش آچکے جو نفع ان سے ہونے والا تھا وہ ہو چکا، خواہ انکا سبب خدا ہو یا سالمات، دونوں کا حاصل ایک ہے۔ اسی بنا پر بالکل بہت سے مادہ پرست اس مسئلہ کی عملی اور آئندہ حیثیت کو یکسر نظر انداز کر کے یہ دیکھتے ہیں کہ اگر مادہ سے آئندہ فوائد حاصل ہو سکتے ہیں تو وہ اپنے کارنامہ کے لحاظ سے خدا کی طرح ایک مقدس ہستی بلکہ وحیست خدا مراد اور وہی ہے جس کو تم خدا کہتے ہو۔ اور یوں لفظ مادیت سے ذم کے پہلو بلکہ خود اس لفظ ہی کو اپنی اصطلاح سے خارج کر دینا چاہتے ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ایسے

102 الفنا کو استعمال کرنا ہی چھوڑ دو جن میں مخالف پیدا ہو گیا ہے، اور اس کے بجائے ایسے الفاظ استعمال کرو جو ایک طرف ملایا نہ مغایم اور دوسری طرف مادانہ آثار شہدگی انگیزہ میں اور پستی سے پاک ہیں۔ خدایا مادہ کے بجائے 'سزازل' نہیں طاقت' یکہ و تنہاوت' کہو! یہی وہ طریقہ ہے جس پر اسپنسر زور دیتا ہے۔ اگر فلسفہ کا کام صرف ماضی پر غور کرنا ہو تا تو یقیناً اسپنسر کی یہ رائے اس کے ایک اچھے تاجمیت پسند ہونیکا اعلان کرتی۔

لیکن فلسفہ کو مستقبل پر بھی نظر رکھنا پڑتی ہے۔ دنیا جو کچھ کر چکی ہے اس میں جو کچھ ہو چکا ہے اس سے جو کچھ مل چکا ہے ان سب کے دیکھنے کے بعد فلسفہ کو یہ پوچھنا پڑتا ہے کہ آئندہ کے لئے کیا وعدہ کرتی ہے؟ کوئی ایسا مادہ بناؤ جو کامیابی کا وعدہ کرتا ہو جو اپنے قوانین کی رو سے ہیں کمال تک پہنچا دینے کا مشتاق ہو، پھر دیکھئے کہ جس طرح اسپنسر اپنی بیہی طاقت کی پریش کرتا ہے اسی طرح ہر مسئلہ پسند آدمی اس مادہ کی پریش کرے گا۔ اس طرح کے مادہ سے صرف اتنا رست بازی پیدا ہوئی بلکہ تا ابد پیدا ہوتی رہے گی، اور یہی ہیں مادے جو نیکو خدا جو کچھ کرتا ہے مخلوق ہی یہ مادہ بھی کرتے گا، اس لئے وہ خدا کے مساوی ہو گا اس کا فضل خدا کا فعل ہو گا اور یہ اس دنیا میں ہو گا جہاں خدا کی ضرورت نہ ہو گی، ایسی دنیا میں خدا کی کمی کسی بجا طور پر محسوس نہ کی جاسکے گی۔

103 لیکن جس مادہ سے اسپنسر کے کائناتی ارتقاء کا عمل جاری ہے کیا وہ اسی طرح کے کسی زختم جو نوائے کمال کا اصول ہے؟ یقیناً نہیں۔ کیونکہ جس خیر یا نظام کی بنیاد کائناتی ارتقاء پر ہے اس کا انجام سائنس کی پیش گوئی کے بموجب فنا ہے۔ اسپنسر نے چونکہ اس بحث کے صرف جمالیاتی پہلو کو پیش نظر رکھا اور عملی پہلو کو نظر انداز کر دیا، لہذا اس عقدہ کے حل کرنے میں ان سے کوئی خاص مدد نہیں ملتی۔ اب ذرا ہمارے عملی نتائج کے اصول سے کام لیتے، پھر دیکھئے کہ فوڑا اٹھت یا مادیت کے سوال میں نشیمنی اور زبردست ہیبت پیدا ہوتی ہے۔ اٹھت اور مادیت کو اگر ماضی کے نقطہ نظر سے دیکھئے، تو ان دونوں میں کوئی تفریق نہیں معلوم ہوتا، لیکن اگر مستقبل کے نقطہ نظر سے دیکھئے تو یہ دونوں اصول جو بے شعلی و مختلف غلط فہمیاں کرتے ہیں، یہ کافی نظر یہ ارتقاء کی رو سے جس قدر خوش فہمی کے مواقع ہیں اپنے عضوی نظامات کی بدولت حاصل اور بعد نصب العین ہمارے نفس کی بدولت قائم ہوتے ہیں، ان سب کے لئے مادہ و حرکت کی تقسیم و تقسیم کے قوانین کا مشکو رہونا چاہئے، لیکن یہی قوانین

ایک دن اپنا کام آپ تمام کر کے رہیں گے۔ عالم کے اس آخری مشرک کی تصویر ارتقائی سائنس کی تپشیں گونیاں بھینچتی ہیں وہ آپ سب کو معلوم ہے؛ اسے بیان کرنے کے لئے مجھ کو بالغوز کے الفاظ سے بہتر تعبیر نہیں مل سکتی۔ ہمارے اس نظام عالم کی طاقتوں کو زوال ہو گا؛ آفتاب کی روشنی ماند پڑ جائے گی؛ یہ زمین بے حرکت اور بے میل و نہار ہو کر اس دھڑ کو برداشت نہ کر سکیگی، جس کی بدولت دم بھر میلے اسکی پر سکون تنہائی میں فرق آگیا ہے، اتان خاک میں مل جائیگا اور اسکے تمام خیالات بھی نیست و نابود ہو جائیں گے؛ جس بے چین شعور نے، عالم کی پرسکون مہر خاموشی کو توڑ کر، اسکے ایک گننام گوشہ میں چشم زدن کے لئے جنگامہ مچا رکھا تھا، اسے چین آجائیگا؛ مادہ کو اب اپنا علم نہ ہو گا؛ غیر فانی یا دگاریں اور کارنامے، بلکہ خود موت اور موت سے بھی قوی تر محبت، یہ سب چیزیں اس طرح مٹ جائیں گی کہ گویا کبھی کچھ تھا ہی نہیں؛ انسان کی محنت، طباعی، انہماک اور جفاکشی نے جو کچھ سہا سہاں کیا تھا، اسکی بدولت کسی چیز کی حالت نہ اچھی ہوگی اور نہ بری۔“

105 بس اسکا بھی کاغذ بے جورہ رہ کے ٹھکٹا ہے۔ یہی پہلو، کہ عالم کے اس عظیم شان طوفان میں، اگرچہ بہت سے جوہر نگار رسائل نظر آتے ہیں گو بہت سے سحر آفریں ابراہر تے پھرتے ہیں اور ہمارے خوش کرنے کے لئے ہماری دنیا کی طرح ٹٹنے سے پہلے ہماری نظر کے سامنے ٹھہرے رہتے ہیں لیکن جب یہ نظر سے اوجھل ہو جائیں گے تو خود انکی اور بیش نیستی کے اُن عناصر کی قائم مقامی کے لئے جو ان میں موجود ہو چکے، عدم اور محض عدم رہ جائیگا۔ ختم، رخصت، ہستی کی ظلم و سے ہوش کے لئے روانہ، نہ انکی صدائے بازگشت نہ یادگار، نہ کسی ایسی شے پر کوئی اثر جو اسکے بعد اسی طرح کے نصب العینوں کی فکر لے سکے۔

106 پتھل علمی مادیت کا جو مضوم سمجھا جاتا ہے، اسکے لحاظ سے یہی آخری اور بہترین بربادی اسکی حقیقت ہے۔ دور ارتقائی اس بربادی کے بعد جو تین باقی رہ جائیں گی وہ، اعلیٰ نہیں بلکہ ادنیٰ قوتیں ہوں گی۔ اس حقیقت کا خود سہنسر کو بھی آنا ہی پیش ہے، جتنا کسی اور کو۔ سپردہ کپول اس طرح دلال قائم کرتا ہے کہ جیسے ہر اسکے اصول فلسفہ تین مادہ و حرکت کی نازائیدگی پر از راہ حماقت محض جمالیاتی نقطہ نظر سے اقرار میں کر رہے ہیں حالانکہ جس چیز سے ہماری روح کا پختی وہ (مادہ و حرکت کی نازائیدگی نہیں بلکہ اسکے) آخری علمی نتائج کی انتہائی حرمان بھیجی ہے۔

نہیں، ابدیت پر مصلیٰ اقراض ایجابی نہیں بلکہ سلبی ہے! مادیت کی اس وقت جو حالت ہے اسکی شکایت فضول ہے۔ تاثر امتداد کی وہی ہو سکتی ہے جو ہے، یہ نہیں معلوم ہے۔
ہیں شکایت اس بات کی ہے جو ابدیت میں نہیں ہے، یعنی یہ کہ اس سے ہماری اعلیٰ اغراض کی مستقل ضمانت اور ہماری بعید تر امیدوں کی تکمیل نہیں ہوتی۔

بمخلاف اسکے خدا کا خیال جا ہے ریاضیات کے ان خیالات سے وضاحت میں کتنا ہی کم ہو جو یہ کافی فلسفہ میں رائج ہیں لیکن کم از کم یہ فوقیت ضرور حاصل ہے کہ اس سے ایک اعلیٰ نظام کے دائمی بقا کی ضمانت ہو جاتی ہے۔ اگر دنیا میں ایسا خدا موجود ہے جس کا حکم مطلق ہے تو جا ہے دنیا جگر ناک ہو جائے باجم کر برف بن جائے لیکن ہم خیال کر سکتے کہ اسکو قدیم نصب العینوں کا لحاظ ہے اور وہ انہیں کہیں نہ کہیں بار آور کرے گا، اسلئے یہ سانچہ جزئی کو ہنگامی ہے اور برآمدی و تباہی اشیاء کا بالکل آخری انجام نہیں! ایک ابدی اخلاقی نظام کی یہ آرزو انسانی قلب کی سب سے گہری آرزووں میں ہے: "وآئینے اور ورد سورتہ کی طرح جو شعرا اس نظام کے اذعان پر زندہ رہتے ہیں" انکے کلام کی غیر معمولی توت بخشی و تسلی رہی اسی واقعہ کی مرہون منت ہے۔ ابدیت اور روحانیت کی اصل حقیقت مادہ کے اندرونی جوہر یا خدا کے مابعد الطبیعیاتی صفات کے متعلق ہوشیاری کا تجزیہ نہیں بلکہ عملی و جذباتی رجحانات، امید و توقع کے مطالبات کی تکمیل اور ان تمام اذک ناسخ میں مضمر ہے جو انکے اختلاف سے پیدا ہوتے ہیں۔ ابدیت اخلاقی نظام کی ابدیت سے انکار اور آخری امیدوں کے انقطاع کے مرادف ہے، روحانیت اخلاقی نظام کی ابدیت کے اقرا اور امیدوں کی جولانیوں کے مرادف ہے۔ یہ بحث یقیناً ان لوگوں کے لئے کافی حد تک صداقت رکھتی ہے جنہیں اسکا احساں ہے، اور جب تک انسان انسان ہے اسوقت تک فلسفہ میں سجدگی کے ساتھ یہ بحث جاری رہے گی۔ ممکن ہے آپ حضرات میں سے بعض اب بھی انکی مدافعت کے لئے تیار ہو جائیں اور تسلیم کرنے کے باوجود کہ دنیا کے مستقبل کے متعلق مادیت و روحانیت کی مشین کو گولیوں میں فرق ہے، عقلمندی کے نقطہ نظر سے اس فرق کو بعید اور ناقابل اعتبار قرار دیکھیں اور کہیں کہ عقلمندی کی بات یہ ہے کہ ان بات بہت دور تک نظر نہ دوڑائے اور دنیا کے انجام کے متعلق ان وہمیات سے پریشان نہ ہو لیکن نہیں

صرف اتنا کہہ سکتا ہوں کہ اگر آپ کا یہی قول ہے تو آپ انسانی فطرت کے ساتھ
 نا انصافی کر رہے ہیں؛ آپ صرف بے عقلی کا لفظ بل کر مذہبی انسردگی کا فیصلہ
 نہیں کر سکتے۔ مطلق اشیاء مکمل اشیاء آخری اشیاء فلسفہ کو چاروں کار ہے۔
 تمام اعلیٰ طبائع ان پر سنجیدگی سے غور کرتے ہیں جو شخص اپنی نظر کو محدود رکھتا ہے،
 وہ شخص سطحی آدمی ہے۔

اس بحث میں واقعہ کی تنقیحات کا بلاشبہ ہمیں افضل صحیح اندازہ نہیں بلکہ رستہ
 کی تمام شکلیں امید کی طرف لے جاتی ہیں، اور مادیت کا آفتاب نا امیدی کے سمندر
 میں ڈوب جاتا ہے۔ مطلق کے بارے میں جو کچھ میں کہہ چکا ہوں، اسے ذرا یاد
 لیجئے، اسکی بدولت میں اخلاقی تشویش ملتی ہے، یہی ہر مذہبی خیال کی حالت ہے۔

109

مذہبی خیال سے ہم میں سرگرمی پیدا نہیں ہوتی بلکہ ہماری خوشی، ہماری بے فکری،
 ہمارا اعتماد حق بجانب ثابت ہوتا ہے۔ بیشک اسکی جویاؤں میں خیال بیان کرتا ہے
 وہ کافی مبہم ہے، خدا پر ایمان کی وجہ سے مستقبل کے جن نجات بخش واقعات کا
 ہمیں یقین ہوتا ہے ان کا حساب سائنس کے تمام طریقوں سے لگانا پڑے گا ہم
 اپنے خدا کا مطالعہ اسکی مخلوق کے مطالعہ سے کر سکیں گے؛ لیکن اگر ہم خدا رکھتے ہیں تو
 اس جانفشانی سے پہلے ہی اس کے خیال سے لطف اندوز ہو سکیں گے۔ خود

میرا یہ خیال ہے کہ خدا کی شہادت ابتدائی انسان کے ذاتی و باطنی تجربات سے
 ملتی ہے؛ جب ان سے یکمترتہ خدا نکلیا تو اسکے نام سے کم از کم تعظیم کا فائدہ حاصل ہوگا۔
 آج کو یاد ہوگا، کل میں نے صداقتوں کے باہم تضاد اور ایک کے دوسرے کو دہرا کر
 کرنے کے تعلق کا عرض کیا تھا؛ خدا کے خیال کی صداقت کو بھی اور صداقتوں سے برآزائی
 کو نا پڑتی ہے؛ یہ سچی اور وہ اسکی آزمائش کرتی ہیں؛ جب ہماری تمام صداقتیں راہ راست پر
 آجائیں تب جا کر ہمیں خدا کے تعلق ہماری آخری راہ سے قائم ہو سکتی ہے۔ یہ امید رکھنی چاہئے
 کہ عارضی تصنیف کی کوئی ایسی صورت نکل آئے گی جس سے اختلافات مرط نہیں گئے۔

110

اب میں ایک نہایت قریب التعلق فلسفیانہ مسئلہ کو لیتا ہوں، یعنی عالم میں نظم و نفع کا
 سوال۔ یہ خیال نا معلوم زمانہ سے چلا آتا ہے کہ خدا کا وجود بعض فطری واقعات سے ثابت ہوتا ہے۔
 بہت سے واقعات ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ گویا یہ ایک دوسرے کو پیش نظر رکھ کر ترتیب دیئے گئے ہیں مثلاً ہر

کی بجائے، زبان، دم، پنجے، اسی جگہ کے لئے بہت ہی موزوں ہیں، جہاں درختوں کی کثرت ہو، اور آق درختوں کی پھیلائی میں کیڑے رہتے ہوں۔ یا ہماری آنکھ کے مختلف حصے، قانون روشنی کے بالکل مطابق ہیں، جسکی شعاعوں سے شبکیہ پر تصویر صاف اتر آتی ہے۔ ان مختلف الاصل واقعات کے اس حد تک ایک دوسرے کے لئے موزوں ہونے سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا تھا کہ عالم کی آفرینش کسی نقشہ کے مطابق ہوتی ہے، اور اس نقشہ کا بنانے والا انسان دوست خدا ہے۔

اس استدلال کی پہلی منزل یہ تھی کہ نظم و نسق کا وجود ثابت کیا جاتا۔ چنانچہ فطرت کا کونا کونا اچھا جان کے ایسے نتائج جمع کئے گئے جو جداگانہ اشیاء کی باہم موزونیت سے پیدا ہوتے تھے؛ مثلاً ہماری آنکھ پیٹ کی تاریکی میں، اور روشنی آفتاب میں پیدا ہوتی ہے؛ لیکن دونوں ایک دوسرے کے لئے کیسے موزوں ہیں! اسی سے ظاہر ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ پش نظر مقصد رویت ہے، اور اس مقصد کا ذریعہ حصول، آنکھ اور روشنی کے وجود کا نہ واقعات میں موزونیت۔ جب ہم اس امر کا خیال کرتے ہیں کہ ہمارے اسلاف اس استدلال کی قوت کو استعدافاً محسوس کرتے تھے، تو ہمیں یہ کچھ کئے تمجب ہوتا ہے کہ ڈارون کے نظریہ کی کامیابی کے بعد سے اسکی اہمیت اتنی کم رہ گئی۔ ڈارون نے ہمیں یہ بتایا کہ اتفاقی واقعات کو اگر بنگالی کا وقت لے تو وہ موزوں، نمانک پیدا کر سکتے ہیں۔ اس نے یہ دکھایا کہ فطرت کی قوت بہت سے ایسے نتائج کے پیدا کرنے میں برباد ہوتی ہے جو ناموزوں ہونے کی وجہ سے ضائع ہو جاتے ہیں۔ اس نے تطابق کی ایسی مثالوں پر زور دیا جن سے آفرینش کے نقشہ ساز کا اچھا نہیں بلکہ برا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ سب کا دار مدار نقطہ نظر پر ہے۔ جمال سے کیڑے چمکانے کیلئے، کدو کے جسم کی مکمل موزونیت کیڑے کے نزدیک اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کدو کا کارسار بہت ہی سنگدل ہے۔

مشکلین نصاب اپنے خیال میں اتنی دوست پیدا کر لی ہے کہ کہیں ڈارون کے واقعات ارتقا بھی داخل ہو سکتے ہیں؛ اور پھر انکی تشریح سے تدبیر الہی کا اثبات بھی ہو سکتا ہے۔ ایک زمانہ میں تدبیر الہی اور میکانیت یا شین کے مقابلہ اور دونوں میں سے ایک کے تسلیم کرنا سوال تھا؛ گویا انسان یکہوتا تھا کہ میٹر جوتا میر سے پیر کے لئے موزوں ہے، اس لئے

شین سے اسکا بننا غیر ممکن ہے۔ لیکن ہم کو یہ معلوم ہے کہ یہ دونوں باتیں واقعہ ہیں؛ جو تا
شین سے نابہ؛ لیکن خود شین اس طرح بنی ہے کہ اس سے ہر کے لیے نموزوں جو تین گئے
112 ہیں۔ علم کلام کو خدا کے نقشہ آفرینش میں صرف اسی طرح کی توسیع کی ضرورت ہے۔ قبائل مختلفے والو
کا مقصد صرف گیند کو گول تک پہنچا دینا نہیں (اگر ہی ہوتا تو وہ کسی دن اسی طرحی رات میں
آتے اور گیند کو گول کے باہر رکھ جاتے) بلکہ وہ اس مقصد کو حالات کی ایک مقررہ
شین یعنی کھیل کے قواعد اور کھیلنے والوں کی مخالفت کی مداخلت سے چل کر لایا جاتے ہیں
اسی طرح خدا کا مقصد مثلاً انسان کا صرف تھنہ نہیں؛ بلکہ وہ اس تھنہ کو فطرت کی
عظیم الشان شین کے ذریعہ سے انجام دینا چاہتا ہے۔ فطرت کے عظیم الشان قوانین اور
یہ مقابل قوتوں کے بغیر انسان کی آفرینش و تکمیل اس قدر بے مزہ ہوتی کہ خدا سے اپنے لئے
بیخود کرنا کرتا۔

یوں نظم عالم سے استدلال کی صورت تو قائم رہتی ہے لیکن اسکا وہ فہم ہسولی
باقی ہیں رہتا جو ہل انسانی طریقہ کو متضمن تھا۔ اب آفرینش عالم کا نقشہ ساز اگلا انسان کا
خدا نہیں؛ اسکا نقشہ اتنا پھیل گیا ہے کہ ہم انسانوں کے لئے اسکا پوری طرح سمجھنا غیر ممکن
113 ہے۔ اس کے نقشہ کی ہامیت کا خیال ہمارے دل پر ایسا چھا جاتا ہے کہ اس کے مقابل میں اس
نقشہ کے لئے نقشہ ساز ہونیکا ثبوت لامحالہ سا ہو جاتا ہے۔ نیم شکل سے اس کا انسانی ذہن
کی نوعیت کو سمجھ سکتے ہیں جس کا مقصد پوری طرح نیکی و بدی کے اس عجیب و غریب مجموعہ کی
شکل میں ظاہر ہوتا ہے جسے ہم انسانی دنیا کے واقعات میں دیکھتے ہیں؛ بلکہ شاید ہم اسے
سمجھ ہی نہیں سکتے۔ نقشہ کے صرف لفظ سے نہ کوئی نتیجہ نکلتا ہے اور نہ ہی امر کی تشریح
ہوتی ہے۔ اب یہ سوال ہی بیکار ہے کہ آفرینش عالم کا کوئی نقشہ ہے یا نہیں۔ اب اصل
سوال یہ ہے کہ خواہ آفرینش عالم کا نقشہ ہو یا نہ؛ خود عالم کیا ہے؛ لیکن اس سوال کا
جواب تمام جزئیات فطرت کے مطالعہ سے مل سکتا ہے۔

یاد رکھئے کہ فطرت نے خواہ کچھ ہی پیدا کیا ہو یا پیدا کر رہی ہو؛ لیکن اسکے ذرائع
کہ ان پیدا کردہ اشیاء کے لئے کافی اور نموزوں ہونا چاہئے؛ پیداوار کی خواہ کوئی نوعیت
ہو؛ لیکن بالآخر نموز و نوعیت سے نظر ہستی کے وجود پر ہے۔ مثلاً لوں جو گا؛ مثلاً کوہ پہلے کے
حالی میں پھٹنے سے بے باؤ شدہ گھروں انسانوں اور جانوروں کی لاشوں غریب چہانوں

اور راکھ کے ڈھیروں کے ایک ہولناک شکل میں ظاہر ہونے کے لئے اسکی پوری گزشتہ تاریخ کی ضرورت تھی۔ فرانس کو ایک قوم بننا اور بارٹینیک آباد کرنا تھا، ہمارے ملک کو زندہ رہنا اور وہاں جہاز بھیجنا تھے، اگر خدا کے پیش نظر یہی مقصد تھا تو اس مقصد کے حصول کے لئے گزشتہ صدیوں نے جس طرح اپنے اثرات کا استعمال کیا، اس سے بہت زیادہ عقل و دانش ثابت ہوتی ہے۔ یہی حالت ان تمام چیزوں کی ہے جو تاریخ یا فطرت میں نظر آتی ہیں اور جن کا وہی نتیجہ ہوتا ہے کیونکہ اشیاء کے اجزاء سے ہمیشہ کوئی نہ کوئی زمین نتیجہ نکلنا چاہئے خواہ اس نتیجہ میں تخالف ہو یا توافق۔ جو نتیجہ واقعی نکلا ہے اسے جب ہم دیکھیں تو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جن حالات سے یہ نتیجہ نکلا ہے وہ قصہ ایسے عجیب سے گئے تھے کہ ان سے لامحالہ یہی نتیجہ نکلتا۔ اسلئے ہم ہر قابل تصور دنیا کے بارے میں خواہ اسکی کچھ ہی نوعیت ہو یہ کہہ سکتے ہیں کہ عالم کی پوری مشین اس طرح بنی تھی کہ یہ نتیجہ اس سے سدا ہی ہوتا۔

114

اس بناء پر سائنسی نقطہ نظر سے نقشہ کا محض لفظ ایک خالی کار تو سس ہے اس سے نہ کوئی نتیجہ نکلتا ہے اور نہ کوئی کام ہوتا ہے، البتہ نقشہ اور نقشہ ساز کی حقیقت کا سوال بے شک اہم ہے اور اسکا صحیح جواب بھی صرف واقعات کے مطالعہ سے مل سکتا ہے لیکن جن لوگوں کو نقشہ اور نقشہ ساز کے موجود ہونے اور نقشہ ساز میں شان الہی کے پائے جانے پر اصرار ہوتا ہے انہیں واقعات سے در طلب جواب کے لئے تاک ان الفاظ سے بھی سائنسی فائدہ حاصل ہوتا ہے: یہ دینی فائدہ ہے جو روح خدا مطلق کے الفاظ سے حاصل ہوتا ہے۔ گو نقشہ یا نظم عالم کا خیال ارشاد سے بالاتر یا انجی تین پوشیدہ محض ایک عقلی اصول کی حیثیت سے حاصل ہوتا ہے لیکن جب ہمارا ایمان اس کے کسی دینی خیال کے قالب میں ڈھال لیتا ہے تو وہ ایک امیہ یا وعدہ بن جاتا ہے، اور جب اسکو نیکر اہم تجربہ کی دنیا میں دہیں آتے ہیں تو مستقبل کے متعلق ہماری دیدیں اعتماد کا رنگ بٹھ جاتا ہے۔ اگر اشیاء کا انتظام انہی نہیں بلکہ مینا خلقت کے ہاتھ میں ہے تو ہم بہتر نتائج کی توقع کر سکتے ہیں۔ یہی ہم اعتماد و تائید کے نقطہ نظر سے وہ اہم شے ہے جو بالفعل نقشہ اور نقشہ ساز کے الفاظ میں نظر آتی ہے لیکن اگر کائناتی اعتماد غلط نہیں بلکہ صحیح ہے، بدتر نہیں بلکہ بہتر ہے، تو یقیناً وہ بہت ہی اہم چیز ہے۔ کم از کم ممکن مداخلت کا اتنا حصہ تو ان الفاظ میں موجود ہی ہے۔

115

116

آئیے! ایک اور بحث کو پس جو نہایت اہمال ہو چکی ہے، یعنی جبر و اختیار۔ جو لوگ اختیار کے قائل ہیں، وہ اکثر عقلیت کے رنگ میں اس کے قائل ہیں؛ ان کے نزدیک اختیار ایک ہول، ایک حقیقی قوت، یا فضیلت ہے، جس کے اضافے سے انسان کی عظمت میں عجیب ترقی ہوتی ہے؛ اور انسان کو اسی بنا پر اختیار کا قائل ہونا چاہیے۔ جبر یہ جو اختیار کے منکر ہیں، وہ یہ سمجھتے ہیں کہ کوئی فرد انسان کسی شے کو اس سر فو عالم وجود میں نہیں لاتا، بلکہ اخصی کی اس جدوجہد کو صرف مستقبل کی طرف منتقل کر دیتا ہے، جس کا وہ خود ایک نہایت ہی حقیر مظہر ہے۔ اس طرح جبر یہ انسان کی عظمت کو گھٹاتے ہیں۔ جب انسان کو اس تخلیقی طاقت سے محروم کر دیا جاتا ہے تو لازماً اس کا وقار کم ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک آپ لوگوں میں آدمی زیادہ اختیار کے جلی مقین میں شریک ہیں، اور اس مقین میں اسکی وقار افزائی کو بڑا دخل ہے۔

117

اس مسئلہ اختیار پر تاجیت کے نقطہ نظر سے بھی بحث کی گئی ہے اور یہ عجیب بات ہے کہ فریقین نے اسکی ایک ہی تاجی تعبیر و تشریح کی ہے۔ انکو یہ معلوم ہے کہ مذہبی کے سوالات کا اخلاقیات کی بحثوں میں کتنا حصہ ہے، بعض لوگوں کی باتیں سنئے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقیات کا مقصد صرف معائب و محاسن کا ایک ضابطہ ترتیب دینا ہے۔ یہی قانون اور علم کلام کی حالت ہے؛ جرم، گناہ، اور سزائے ہماری کبھی اتناک اسی کی بدولت قائم ہے۔ کون بور و الزام ہے؟ ہم کس کو سزا دے سکتے ہیں؟ خدا کس کو سزا دے گا؟ یہ سوالات ایک خواب، خواب کی طرح انسان کی مذہبی تاریخ پر مسلط ہیں۔ اس لئے جبر و اختیار دونوں پر خوب مخالفانہ آوازے کئے گئے، اور ہر ایک کو دوسرے نے ہل کہا؛ کیونکہ ہر ایک کے دشمنوں کے نزدیک اسکی وجہ سے نیک یا بد افعال کا، فاعل کی طرف منسوب کرنا ناممکن تھا۔ کیا طرز متا شا ہے! انسان کے مختار ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایک بالکل نیا کام کر سکتا ہے؛ وہ باطنی پر ایک ایسی شے کا اضافہ کر سکتا ہے جس کا خود باطنی سے تعلق نہیں ہوتا۔ اس کے مقابل میں اگر ہم مجبور ہیں، یعنی تمام افعال کے سرزد ہوئے کا پہلے ہی سے فیصلہ ہو چکا ہے، اور ہمارا کام صرف باطنی کی جدوجہد کو مستقبل کی طرف منتقل کر دینا ہے تو قائلین اختیار یا قدر یہ کہتے ہیں کہ انسان کے افعال پر نہ اسکی تعریف ہو سکے گی اور نہ ملامت؛ کیونکہ اس صورت میں وہ محض کارزار ہو گا نہ کار فرما

تواب و ذمہ داری، اور نسبت کدھر جائے گی؟
اسکے جواب میں جبر و بعینہ یہی کہتے ہیں کہ اگر ہم مختار ہوں تو یہی ذمہ داری کدھر جائیگی؟
اگر اختیار فیصل ایک بالکل نئی شے ہو تو وہ ہم، یعنی نگرہ شدہ ہم سے نہیں بلکہ محض کتم عدم
سے صادر ہو گا؛ اور گذشتہ ہم میں بے جوڑ پیوند کے لگ جائے گا۔ اسے فضل کہہ ہم، یعنی
وگرتہ ہم، آخر کیسے ذمہ دار ہو جائیں گے؟ ہم کسی ایسی مستقل سیرت کے کیسے لگ ہوں گے؟
جو اتنے عرصہ تک قائم رہے گی کہ ہم تشریف یا لانت کے موبہ بچیں؟ اگر قدرت کی تو تعلیم کے داخلی
ضرورت کا رشتہ توڑ ڈالا تو ہماری سیج حیات کا دانہ دانہ الگ ہو جائے گا۔ فلزل اور
ایک ٹکارت صاحبان نے اسی استدلال کی بنیاد پر ٹرمی جو انہر دی سے تدریر پر
دار کئے ہیں۔

118

یہ ممکن ہے کہ شخصی طور پر اچھی ہو لیکن دیگر حیثیات سے افسوسناک ہے اور باتوں
کو جانے دیجئے میں پوچھتا ہوں کہ جس مرد، عورت یا بچہ کو واقعات کا احساس ہو کیا اسے
ذمہ داری یا شان و شوکت کی بنیاد پر اس طرح کے اصولوں کی حمایت سے شرم نہ آتا چاہئے؟
ہجم بے شک اس کا اطمینان رکھتے ہیں کہ افادیت اور جلت دونوں سزا اور تعریف کے جماعتی
کام کو جاری رکھیں گی؛ جو شخص اچھا کرے گا اسکی تعریف ہوگی جو برا کرے گا اسکو سزا ملے گی۔
اس میں اس بحث کو دخل نہ ہو گا کہ جو فعل جس سے سزا دیا جائے وہ پہلے سے اسکے اندر موجود تھا؛
یا صحیح منوں میں وہ ایک بالکل نئی چیز ہے۔ استحقاق کے مسئلہ پر انسانی اخلاقیات کا
انحصار عدم واقفیت کا ایک افسوسناک نمونہ ہے۔ اگر ان کی کسی شے کا مستحق ہے تو اسکے
استحقاق کا علم صرف خدا ہی کو ہو سکتا ہے۔ انسان کو مختار فرض کرنے کی پہلی بنیاد تائیکیت
پر ہے اس قابل تحقیر حق سزا سے اسکو کوئی واسطہ نہیں جسے اس موضوع کے گزشتہ مباحث
میں ایک ہنگامہ برپا کر دیا ہے۔

119

تائیکیتی نقطہ نظر سے انسان کے مختار ہونے کے معنی ہیں کہ دنیا میں نئی چیزیں ہوتی ہیں؛
دوسرے نقطوں میں انسان کو اس توقع کا حق حاصل ہے کہ مستقبل کے لئے اپنے غیبت ترین
عناصر اسطرحی مظاہر میں ماضی کی حرف بحرف نقلی اور ہو بہو اعادہ ضروری نہیں۔ دنیا میں کثرت
جمہوری اعادہ کے وجود سے کون انکار کر سکتا ہے؛ خطرت کی عام یکسانی ہر ادنیٰ قانون میں
فرض کیجاتی ہے، مگر ممکن ہے کہ فطرت کی یکسانی، محض تخمینی ہو۔ بن لوگوں میں دنیا کے

گزشتہ حالات سے واقفیت کے باعث (یا دنیا کی خوبی میں ان بھوک کے باعث) جو اگر دنیا کی حالت تا ابد ناقابل ترمیم فرض کی گئی تھی تو یقین سے بدل ہو جائیں گے، قبولیت پیدا ہو چکی ہے، وہ قدرۃ افسان کے مختار ہونے کا ایک امید بخش تعلیم کی حیثیت سے استقبال کرینگے۔ قدرت کی رو سے اصلاح کم از کم ممکن الوقوع ہے، ورنہ جبریت تو ہمیں یقین دلاتی ہے کہ امکان کا سارا خیال ہی انسانی جہالت کا نتیجہ ہے، اور دنیا کی قسمت نامترو موجب اور محال، کے ہاتھ میں ہے۔

غرض قدرت یا اختیار مطلق، خدا، روح اور نظم عالم کی طرح اُسیدور جا کا کائناتی نقطہ ہے۔ اگر ان مصلحات کو تجرباً دیکھا جائے تو انکا کوئی باطنی مطلب نہیں ہے، ان سے کسی شے کی تصویر ہمارے ذہن میں آتی ہے۔ انکی ایسی دنیا میں کوئی ناانجی قیمت نہیں رہتی جو مراحۃ شروع سے مکمل ہو۔ دنیا محض ہستی کا غرور، اور مابعد کائناتی ذمت و شادمانی میرے نزدیک قطعاً خیال اور ایموں سے ملول کر دیتی، اگر دنیا صرف مائل شدہ صورتوں کی بے مزہ جگہ ہوتی۔ ہیں مذہبی مابعد الطبیعیات سے اسلئے دھپسی ہوتی ہے کہ ہیں اپنا تجریت پسندانہ مستقبل غیر محفوظ نظر آتا ہے، اور کسی اعلیٰ ضمانت کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اگر ماضی اور حال تمام تر اچھا ہی سمجھا ہوتا تو کون چاہتا کہ مستقبل انکا سا نہ ہو؟ کون انسان کے مختار ہونے کی آرزو کرتا؟ کون کہنے کی طرح یہ نہ کہتا، کہ بس مجھے کوئی روزانہ گھڑی کی طرح کوک دے، اور میں اسی طرح ٹھیک چلتا رہوں، مجھے اس سے بہتر آزادی کی ضرورت نہیں! جو دنیا پہلے ہی سے مکمل ہوگی، ہمیں آزاد ہونے کے یہ معنی ہونگے، کہ بہتر سے بدتر بچا سکتا ہے، ایسا اکون باطل ہوگا، جو اس طرح کی آزادی چاہے گا؟ جو ہے اسکا ناگزیر ہونا، اسکے علاوہ اور کچھ نہ ہو سکتا، یہ وہ شے ہے جس سے رجائیت پسندانہ عالم کی آخری تکمیل ہوتی ہے۔ صرف ایک امکان ہے، جسکا مطالبہ یقیناً عقل نہی پر مبنی ہو سکتا ہے، یعنی بہتر بننے کا امکان۔ لیکن مجھے شاید ہی یہ کہنے کی ضرورت نہ ہو کہ ہماری دائمی دنیا جس طرح چل رہی ہے، اسکے لحاظ سے اس مکان کی تنہا کے بہت سے وجوہ موجود ہیں۔

قدرت کی تعلیم سے اگر کوئی مدد نہیں ملتی تو تعلیم بے معنی ہے، اگر ملتی ہے تو اسکا شہد دیکھ ہی تعلیمات کے ذیل میں ہے، اس طرح کی تعلیمات اگلے ویرانوں کو آباد اور پرانے نمذروں کو درست کرتی ہیں۔ ہماری روح، محض تجربہ کے صحن میں قید ہے، ہماری

عقل سے جو مینار سے پر مٹی ہے، ہمیشہ یہ کہتی رہتی ہے کہ اے دیدبان! ذرا رات (کے اندھیرے) میں کو دیکھ کے یہ بتانا کہ امید کی صبح بھی نہیں نظر آتی ہے۔ اس کے جواب میں ہمارے عقل بھی مذکورہ بالا امیہ افزا الفاظ بولتی رہتی ہے۔

خدا، اختیار، نظام عالم وغیرہ کی اس کے علاوہ اور کوئی علیٰ اہمیت نہیں۔ گو یہ الفاظ بجائے خود عقلیت کے نقطہ نظر سے سبہم و تار یک ہوں، لیکن جب ہم انہیں لے کے زندگی کے خازن میں آتے ہیں تو یہ تاریکی روشنی بنے لگتی ہے۔ اگر آپ نے ان سے بحث کرتے وقت انکی تعریف کو عقلی حیثیت سے آخری حد تک رد کر دیا اور ہمیں ٹھہر گئے، تو آپ کی کیا حالت ہوگی؟ آپ بے وقوفوں کی طرح سراب کی طرف انھیں چھاڑ پھار کے دیکھتے ہوئے! یہ تعریف کہاں مفید ہوگی؟ ان پر شکوہ اس لئے صفات کے باوجود اس تعریف کے معنی دیکھ نہیں سکتے ہیں۔ البتہ توحیدیت اس حقیقی معنی میں پیدا کر سکتی ہے، مگر اس کے لئے عقلیت نقطہ نظر سے خفتم دست بردار ہونا پڑے گا۔ خدا اگر آسمان پر ہے تو بس دنیا بالکل ٹھیک ہے، یہی آپ کے مذہب کی جان ہے، لیکن اس کے لئے آپ کو عقلیت پسندانہ تعریفات کی قطعاً ضرورت نہیں۔

122

کیا عقلیت و توحیدیت سب کے قائلین کو اسکا اقرار نہ کر لینا چاہئے؟ گو توحیدیت کو یہ الزام دیا جاتا ہے کہ اسکی نظر صرف ان میں یا افادہ چیر دہ پر رہتی ہے جو فوری طور پر کار آمد ہو سکتی ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اسکی نظر دنیا کے بعد ترین مناظر بھی کم نہیں ہوتی ہیں۔ دیکھئے کیسے تمام آخری سوالات کو یا اپنے محور پر گردش کرانے لگے۔ توحیدیت نے پس پشت اصول کو دیکھئے، یا خدا، نظام آفرینش، اور اختیار کو بذات خود واقعات سے بالاتر قرار دے کے ان پر غور کرنے کے بدلے اہمیت کا مرکز کیسا بدل دیا! اور خود واقعات پر غور کرنا شروع کیا۔ جو سوال واقعی اہم ہے، وہ یہ ہے کہ دنیا کا انجام کیا ہوگا: اور آخر زندگی کیا رنگ اختیار کرے گی۔ اس لئے اب فلسفہ کو اپنے مرکز ثقل کی جگہ بدلنا پڑے گی، عالم ارض عالم سموات کی چکا چوندیں نظر سے اوجھل ہو گیا تھا، لیکن اب عالم ارض اپنی اصل جگہ لے گا: اس کے یہ معنی ہیں کہ اب فلسفیانہ مسائل پر جو دماغ غور کرے گا، ان میں سابق کی نسبت تجریدیت کم اور علمی و انفرادی رنگ زیادہ ہوگا، لیکن ساتھ ہی لازمہ اہمیت نہ ہوگی۔ یوں مرکز حکومت میں اس طرح کا تغیر پیدا ہوگا۔

123

ہے دیکھ کے تقریباً احتجاجی (پروٹسٹنٹ) فرقہ کی جارہی کردہ اصلاح یاد آجائے گی۔
 جس طرح پاپائے روم کو اس اصلاح میں بدظنی و برہمی کے سوا اور کچھ نقطہ نہیں آتا تھا،
 اسی طرح عقلیت کے انتہا پسند فلاسفہ کو بھی تائبجیت میں بدظنی کے سوا اور کچھ نظر آئیگا۔ چنانچہ
 انہیں فلسفہ کے نقطہ نظر سے تائبجیت محض لچر معلوم ہوگی، لیکن احتجاجی ممالک میں زندگی
 جاری ہے اور اپنے مقاصد کی تکمیل کر رہی ہے۔ یہاں یہ خیال کرنے کی حرات کرتا ہو کہ
 اس فلسفہ نے احتجاجیت کو خوشحالی نصیب ہوگی، اور یہ خوش حالی احتجاجی ممالک کی
 خوشحالی سے مختلف نہ ہوگی۔

محاضرہ ۴

واحد و کثیر

127

ہم گزشتہ محاضرہ میں دیکھ چکے ہیں کہ تائیدیت جن خیالات سے بحث کرتی ہے، انکو صرف تشریفی غور و غوض پر ختم نہیں کرتی؛ بلکہ ان تصورات کو ایلیہ تجربہ کے دریا میں اتراتی ہے، اور انکی مدد سے نظارہ کو وسیع کرتی ہے۔ نظم آفرین، اختیار، نفس، طلق، مادہ کے بجائے روح کا صرف یہی حال ہے کہ ان سے اس دنیا کے انجام کے متعلق بہتر امید پیدا ہوتی ہے۔ یہ تصورات حق ہوں یا باطل، انکی وجہ سے بہتر کی توقع بہر حال ہوتی ہے۔ ختمیہ بعض وقت یہ خیال آتا ہے کہ تائیدیت کے نقطہ نظر سے تجربہ ہی خیالات اور مادی حقائق کے باہمی تعلق کی عمدہ مثال و مظہر بن سکتا ہے جسے علم المناظر میں کلی انکسار کہتے ہیں۔ پانی کا ایک بڑا گلاس آئینہ سے ذرا اوپر رکھ کر اس کے اندر سے پانی کی سطح کو دیکھئے، بلکہ گلاس کے بجائے شیشے کے گاہی دان کی دیوار سے دیکھئے، جو صلیع ہوگی، اگر اس کے دوسری طرف شمع یا کوئی اور صاف چیز رکھی ہے تو اسکا بہت ہی تیز عکس ہوا عکس نظر آئے گا، کیونکہ اس صورت میں روشنی کی ایک شعاع بھی پانی کی سطح سے باہر نہ جاسکے گی بلکہ ہر کرن کو شکر پھر اکی گہرائیوں میں گلی طور سے منعکس ہو جائے گی۔ اب فرض کیجئے پانی محسوس واقعات کی دنیا اور سطح آب کی بلانی ہو، تجربہ ہی خیالات کی دنیا ہے، یہ دونوں دنیاں حقیقت موجود ہیں اور قدرۃ ایک کا دوسرے پہ عمل جو رہا ہے؛ لیکن یہ باہمی عمل خالی انکی سرحد پر ہوتا ہے، اور جہاں تک کال تجربہ کا تعلق ہے، ان تمام اشیاء کا تجربہ ہمارے لئے

128

مرض و وقوع یا مرض وجود میں آتی ہیں پانی ہے۔ ہماری ان پھیلنے کی کسی حالت ہے جو سمندر میں تیر رہی ہیں اس سمندر کے اوپر اگرچہ ایک بہتر عنصر موجود ہے مگر نہ ہم خاص اس عنصر میں سانس لے سکتے ہیں اور نہ ہمیں داخل ہوسکتے ہیں۔ تاہم ہلو آکسیجن میں سے لٹائے جس کو کبھی یہاں سے چھو لیتے ہیں اور کبھی وہاں سے۔ اس کے بعد ہم پانی میں لوٹتے ہیں تو ہماری طاقت از سر نو تازہ اور روشنی کا از سر نو میں پہنچتی ہے۔ اسی طرح تجریدی خیالات کے بغیر جتنی مشکل ہے اگرچہ ہمارا کام نہیں مل سکتا، لیکن وہ بالذات ناقابل حیات ہیں؛ اس لئے ان سے ہماری صرف از سر نو رہنمائی ہوتی ہے۔ یہی نہیں تو سب لنگری ہیں لیکن مجھے کچھ بھی تشبیہ پسند آتی ہے؛ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض چیزیں اگرچہ بالذات زندگی کے لئے ناکافی ہوتی ہیں، لیکن بایں ہمہ دوسروں کے لئے حیات بخش ہیں۔

129

اسوقت میں ایک اور مسئلہ سے نتائج طریقہ کی توضیح کرنا چاہتا ہوں اور اس کی روشنی میں واحد و کثیر کے پرانے مسئلہ کو دیکھنا چاہتا ہوں۔ میرے خیال میں اس مسئلہ کو جو آپ حضرات میں سے شاید ہی کسی کی راتوں کو نیند حرام ہوئی ہو، بلکہ اگر آپ لوگوں میں سے کوئی صاحب یہ فرمادیں کہ ہمیں اس خیال نے سرے سے کبھی پریشان ہی نہیں کیا تو بھی مجھے ذرا تعجب نہ ہوگا، لیکن میں خود عرصہ تک دماغ سوزی کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ یہی مسئلہ تمام فلسفیانہ مسائل کی جان ہے کیونکہ یہ بہت ہی پر مسمیٰ ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ اگر آپ کو کسی شخص کے متعلق یہ معلوم ہو جائے کہ وہ کثرت پسند ہے یا وحدت پسند، تو آپ کو ان تمام اور ناموں کی نسبت جو نیند، برہنہ ہوتے ہیں ان دونوں ناموں سے یہ بھی طرح معلوم ہو سکے گا کہ اس شخص کے اور خیالات کیا ہیں۔ وحدت یا کثرت کے قائل ہونے کے یہ سنی ہیں کہ وہ ایک ایسی تقسیم کر رہا ہے جس میں ہر قسم کے تحت زائد سے زائد نتائج داخل ہو جاتے ہیں۔ اس لئے جو وہ چاہی خود مجھے اس مسئلہ سے بے اب وہی آپ حضرات میں پیدا کرنا چاہتا ہوں۔
ذرا ایک گفتہ بھرا آپ صبر سے کام لیں!

فلسفہ کی تعریف میں اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ فلسفہ وحدت عالم کی جستجو یا دید کا نام ہے۔ اس تعریف میں شاید ہی کسی نے چون و چرا کی ہو جہاں تک اس تعریف کا تعلق ہے۔ یہ صحیح ہے، کیونکہ فلسفہ نے سب سے زیادہ اس وحدت ہی سے اپنی مجلس کا اظہار کیا ہے۔
لیکن عالم میں کثرت و تنوع بھی تو ہے اس کا کیا انجام ہو گا؟ کیا وہ خارج از بحث رہے گا؟ اگر

130

سم فلسفہ کا لفظ استعمال کرنے کے بدلے ذہن اور اسکی ضروریات پر گفتگو کریں تو ہمیں فوراً نظر آجائیگا کہ وحدت ان ضروریات میں سے صرف ایک ضرورت ہے۔ نظام سازی کی قابلیت کے ساتھ ضروریات سے واقفیت ہمیشہ واقعی غفلت کی نگاہ پر علامت سمجھی جاتی ہے۔ کبھی ایسا نہیں ہوا کہ فلسفہ کی طرح تجربہ و مست نظر کثرت معلومات کی قدر نہ کی گئی ہو۔ ہمارا ذہن جو چاہتا ہے وہ نہ صرف وحدت ہے اور نہ صرف کثرت بلکہ کچھ یا جامعیت۔ اس جامعیت کے لئے جتنا تنوع و حقیقت کے باہمی تعلقات کا سمجھنا ہم پر آتا ہے خود ان سے واقف ہونا ضروری ہے۔ تجسس کا جذبہ نظام سازی کے جذبہ کے دوش بدول رہا کرتا ہے۔

اس بدیہی واقعہ کے باوجود ہمیشہ اشیاء کے اتحاد کو اچھے تنوع سے زیادہ ممتاز سمجھا جاتا ہے؛ جب کوئی نوع پر پہلے پہل یہ تصور کرتا ہے کہ تمام عالم ملکر ایک بڑا واقعہ ہے، جس کے اجزاء ہم وابستہ اور ساتھ ساتھ چلتے ہیں تو اسے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا کوئی عظیم الشان بصیرت حامل ہو گئی ہے؛ اور وہ ان لوگوں کو حقائق سے دیکھتا ہے جو اس ملکی تصور تک ابھی نہیں پہنچے ہیں۔ یہ تصور شروع میں محسوس تجریدی حقیقت سے آتا ہے، ایسا بہم ہوتا ہے کہ عقلی تشکیل ہی سے قابل اثبات معلوم ہوتا ہے؛ تاہم حاضرین میں سے غالباً ہر شخص کسی نہ کسی صورت میں اسکا قابل ضرور ہو گا۔ ایک طرح کی تجریدی وحدت پسندی اور اسکی طرف جذباتی میلان (کہ گویا یہ کثرت کی دنیا سے ایک ناکل ممتاز و برتر حقیقت ہے) تعلیم یافتہ حلقوں میں اس قدر عالم گیر ہے کہ اسے فلسفہ کا ایک عام فہم خدو کہا جاسکتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ حقیقت دنیا ایک ہے، ورنہ سرے سے یہ ایک دنیا ہی کیسے ہوتی؟ اس طرح کی تجریدی وحدت پسندی میں تجربیہ اور عقلیہ دونوں یکساں سخت معلوم ہوتے ہیں۔

لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ تجربیہ خیرہ نظر کم ہوتے ہیں وحدت کی وجہ سے نہ انکی آنکھیں اور چہروں کی طرف سے بند ہو جاتی ہیں؛ اور نہ جزئی واقعات کی باس سمجھ جاتی ہے۔ بخلاف اسکے عقلیت پسندوں کی ایک ایسی قسم موجود ہے، جو یقیناً انس تجریدی وحدت کی تشریح مری طریقہ سے کرتی ہے، اور باقی تمام جزوں کو مبہول جاتی ہے، اسے ایک اصول بنا کے اسکی پرورش کرتی ہے اور اس منزل پر پہنچنے

اپنی ذہنی نگاہ و دود کو ختم کر دیتی ہے۔

دنیا ایک سے کہیں اہول میں عدد پرستی کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے؛ یہ صحیح ہے 'تین' اور سات، مقدس اعداد سمجھے جاتے ہیں؛ لیکن تجریدی نقطہ نظر سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک کیوں تین تالیس یا دو طین؟ (میں لاکھ) اور دس سے افضل ہو؟ وحدت عالم کے اس مبہم اعلان سے ہم جو کچھ سمجھتے ہیں، وہ اس قدر ناقص ہے کہ مشکل ہی سے ہم جانتے ہیں کہ اس سے ہماری کیا مراد ہے۔

اس خیال کو لے کے آئے بڑھنے کی صرف ایک صورت ہے، وہ یہ کہ اس زینتِ محبت کے نقطہ نظر سے بحث کی جائے۔ مانا کہ وحدت پایجاتی ہے؛ لیکن اس سے نتائج میں کیا فرق ہوگا؟ وحدت کو کس حیثیت سے ہم جانیں؟ دنیا ایک ہے اچھا ہے؛ لیکن کس طرح؟ ہمارے لئے علمائے ایک ہونے کا کیا فائدہ ہے؟

جب ہم یہ سوالات کرتے ہیں تو مبہم سے متعین اور مجموعہ سے مادی کی طرف جاتے ہیں؛ اور بہت سے ایسے فرق نظر آتے ہیں؛ جو وحدت عالم کی بناء پر پیدا ہو سکتے ہیں۔ انہیں سے جو بحث زیادہ واضح ہیں اب میں انہیں ایک ایک کر کے بیان کرتا ہوں :-

133

۱۔ دنیا کم سے کم ایک موضوع بحث ہے اگر دنیا میں ہی کثرت ہوتی کہ اس کے اجزائیں کسی طرح کا استحاد ممکن نہ ہوتا تو ہمارا ذہن اسکو بوقت واحد مراد تک نہ لے سکتا؛ ذہن کی حالت ایسی صورت میں اس آنکھ کی سی ہوتی جو متضاد ہمتوں میں دیکھنے کی کوشش کرتی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جب ہم دنیا، یا عالم کے سے مجموعہ الفاظ استعمال کرتے ہیں تو سب کچھ اسی سے مراد لے لیتے ہیں؛ اور کوئی چیز باہر نہیں چھوڑتے۔ لیکن اس طرح کی وحدت سے ظاہر ہے کہ وحدت پسندی کی کوئی خاص قسم مراد نہیں ہوتی؛ جس سے کو کبھی انتشار یا براگندگی کہا جاتا تھا؛ اس میں بھی موضوع بحث کی حیثیت سے اتنی ہی وحدت پائی جاتی جتنی کہ منظم کائنات میں۔ جب کثرت پسند یہ کہتے ہیں کہ عالم میں کثرت ہے؛ تو وحدت پسند سمجھتے ہیں کہ میدان ہمارے ہاتھ رہا۔ یہ اپنے حریف کی زبان سے عالم کا لفظ سنے سکرانے ہیں؛ اور کہتے ہیں 'عالم! ایسے، خود اتنی سے قول سے انکی تردید ہوتی ہے؛ یہ اپنے منہ سے وحدت کا اقرار کر رہے ہیں'۔ بہت خوب! دنیا اس حد تک ایک ہی تھی؛ اب اتنا ہی تو کہیں گے کہ اس پورے مجموعہ کی تعبیر کے لئے دنیا کا سا کوئی ایک لفظ استعمال

کر لیں؛ لیکن اس سے کیا ہوگا؟۔ امر اب بھی تحقیق طلب رہے گا کہ دنیا اسکے علاوہ کسی اور مفید تر حیثیت سے بھی ایک ہے یا نہیں۔

۲۔ مثلاً، کیا ہمیں تسلسل بھی ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ آپ اپنی ایک دنیا میں رہ کر اس کے حد و دے باہر گئے بغیر انکی ایک شے سے دوسری شے تک جا سکیں؟ بالفاظ دیگر، کیا دنیا کے مختلف حصے ریت کے ذروں کی طرح ایک دوسرے سے الگ رہنے کے بجائے باہم دگر بگل وابستہ ہیں؟

ریت کے ذرے تک میں جگہ میں ہوتے ہیں انکی بدولت ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ رہتے ہیں، چنانچہ اگر آپ اس جگہ سے گزریں گے تو آپ برابر ایک سے دوسرے دوسرے سے تیسرے ذرہ تک گزرتے ہوئے چلے جائیں گے۔ اس طرح زمان و مکان کی بدولت اجزاء عالم میں تسلسل و وابستگی قائم رہتی ہے۔ سخا و کی ان صورتوں سے جو علی نتیجہ پیدا ہوتا ہے، وہ ہمارے لئے نہایت عظیم اثرات ہیں، ہماری پوری تحریک زندگی کا دار و مدار انہی پر ہے۔

۳۔ اشیاء میں تسلسل کی اور بھی میٹھا راہیں ہیں۔ ایسے اثرات کا سراغ لگ سکتا ہے جن کی بدولت اشیاء میں وابستگی پیدا ہوتی ہے؛ اگر آپ ان اثرات کی راہوں میں کسی بد چلنا شروع کریں تو ایک سے دوسری شے تک پہنچ کر وسعت عالم کا اچھا خاصہ حصہ طے کر لے سکتے ہیں۔ جہاں تک جسمانی دنیا کا تعلق ہے، کشش ثقل اور ایصال حرارت اس طرح کے سہ گہرا تھکا ویدہ کرنے والے اثرات ہیں؛ برقی، سونو، اور کیمیائی اثرات کا بھی یہی رنگ ہے۔ لیکن یہاں غیر شفاف اور جاہل چیزیں تسلسل میں محفل مونگی، اس لئے اچکھیا تو پھر کھائے جانے لگا یا اپنے منفرد انداز بدلہ بنا کرے گا؛ بہر کیف جہاں تک اثر کی ان ابتدائی راہوں کا تعلق ہے، آپ کا اتحاد عالم مکمل ختم ہو جائے گا۔

خاص خاص چیزوں کے دوسری طرح کی مخصوص چیزوں کے ساتھ تعلق کی مثالیں ہیں؛ اور انہیں بے ہر قسم کے مجموعہ سے ایک طرح کا نظام پیدا ہوتا ہے؛ مثلاً ان کے مختلف افراد شناسائی کے ایک وسیع رشتہ میں منسلک ہوتے ہیں؛ زید عمر و کو جانتا ہے، عمر و بکر کو، بکر خالد کو، اسی طرح اگر آپ آگے مزید واسطوں کو ٹیک ٹیک منتخب کرتے چلے جائیں، تو چین کی شہنشاہ بیگم، افریقہ کے بوؤں کے سردار یا آباد دنیا کے کسی اور باشندے تک؛ زید کا پیغام پہنچا سکتے ہیں؛ لیکن اگر آپ نے ایک آدمی بھی غلط منتخب کیا تو آپ کا پیغام یا کھیل بھڑکا جائیگا۔

ہے نظام محبت کہتے ہیں وہ حقیقت میں ایک قلم ہے جو نظام شناسائی کے درخت میں لٹکائی جاتی ہے؛ زید کو عمرو سے محبت ہے (یا نفرت ہے) عمرو کو بکر سے بکر کو خالد سے، لیکن نظام محبت کا دائرہ نظام شناسائی کی بنسبت تنگ ہوتا ہے جس کا نظام محبت سے پہلے پایا جانا ضروری ہے۔

136

دنیا انسانی کوششوں کی بدولت روز بروز معین نظامات کے تحت میں متحد ہوتی جاتی ہے: ٹاک، سفارت، تجارت اور نوآبادی کے نظامات قائم ہیں ان کے تمام اجزاء ان معین اثرات کے تاجر رہتے ہیں جو اسکے دائرہ نظام کے اندر موثر ہیں؛ ان کے باہر کے اثرات کے۔ اس طرح دنیا کی بڑی وابستگیوں کے اندر بٹیاں چھوٹی چھوٹی وابستگیاں، — پالوں کہئے، اس وسیع عالم کے اندر صرف بحث کی بجائے بلکہ عمل کی چھوٹی چھوٹی دنیا میں پیدا ہو گئی ہیں۔ ہر نظام سے اس کا ایک خاص قسم یا ایک خاص درجہ معلوم ہوتا ہے، یہی اسکے اجزاء کی شیرازہ بندی کرتا ہے اور ایک ہی جزو اپنے مختلف تعلقات کی نوعیت کے لحاظ سے مختلف نظاموں میں نظر آسکتا ہے جس طرح ایک ہی شخص مختلف کلبوں کا ممبر ہو سکتا ہے۔ اس نظامی نقطہ نظر کی بناء پر تاسکیت کے نزدیک وحدت عالم کی قیمت یہ ہے کہ اس طرح کے سارے نظامات کا حقیقتاً اور عملاً وجود ہے البتہ بعض میں وسعت و اشتمال کم اور بعض میں زیادہ ہوتا ہے؛ تاہم وہ ایک دوسرے پر قائم ہوتے ہیں اور بدل کے عالم کے کسی ابتدائی جز کو بھی اپنے پنجے سے نکلنے نہیں دیتے۔ اشیاء

137

میں اگرچہ بے تعلقی بھی شائد مد ہے (کیونکہ با نظام اثرات و اقترانات جن راستوں پر چلتے ہیں ان پر غیر کا گزر نہیں ہو سکتا)؛ لیکن اسکے باوجود اگر صحیح طریقہ معلوم ہو تو ہر شے کا دوسری شے پر کسی نہ کسی طرح اثر پڑتا ہے؛ اگر ہم ذرا سمجھت سے کام لیں تو سمجھ سکتے ہیں کہ عموماً دنیا کی تمام چیزوں میں کسی نہ کسی طرح کا الصاق ہی ضرور پایا جاتا ہے اور وہ عملاً ذخیرہ کی گڑبائوں یا جال کیے پھندوں کی طرح ایک دوسرے سے ایسی ملی ہوئی ہیں کہ ان کے مجموعہ سے ایک مسلسل یا مکمل شے بنتی ہے۔ اثر خواہ کوئی قسم ہو مگر جس حد تک آپ اسکی بدولت ایک شے سے دوسری شے تک جاسکتے ہیں، اس حد تک اسکی وجہ سے دنیا کو ایک بنانے میں مدد ملتی ہے؛ اس لئے آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ دنیا ایک ہے و مینی دنیا ان حیثیات سے اور اس حد تک ایک ہے۔

لیکن حیلج دنیا ان حیثیات سے ایک ہے اسی طرح جہاں یہ حیثیات نہیں وہاں دنیا بھی ایک نہیں! اگر آپ نے صحیح مصل نہ تلاش کیا تو تعلق کی کوئی ایسی قسم نہیں جو آپ کا ساتھ نہ چھوڑ دے! آپ کا سفر پہلے ہی قدم پر ختم ہو جائے گا، اور آپ کو اس خاص نقطہ نظر سے دنیا میں محض کثرت ہی کثرت تسلیم کرنا پڑے گی۔ اگر ہمارے ذہن کو اقترقی تعلقات سے بھی اتنی دلچسپی ہوئی، جتنی اتحادی تعلقات سے ہے تو فلسفہ نے دنیا کے عدم اتحاد کا بھی کامیابی کے ساتھ اعلان کر دیا ہوتا۔

188

بڑی بات یہ ہے کہ وحدت و کثرت دونوں بالکل ایک درجہ پر ہیں انہیں نہ کوئی زیادہ ضروری ہے، نہ افضل و اقدم۔ جس طرح مکان چیزوں کو الگ بھی کرتا ہے اور ملا تا بھی ہے، لیکن دونوں کا مرتبہ ایک ہے البتہ میں سمجھتی یہ نمایاں نظر آتا ہے اور مجموعی دوسرا، اسی طرح جب ہم دنیا کے اثرات سے علی وجہ العموم بحث کرتے ہیں تو بھی ہم کو موصولات کی ضرورت ہوتی ہے اور کبھی غیر موصولات کی! — اور دانشمندی نام ہے، یہ جاننے کا کہ کون کس کا محل ہے۔

۴۔ اثر عدم اثر کے یہ تمام نظامات اس مسئلہ کے تحت میں داخل ہو سکتے ہیں جس کا نام عالم کا تعلیلی اتحاد ہے۔ اگر اشیاء کے حصوں نے تعلیلی اثرات کا ایک مشترک تعلیلی مبدع یا موجودات کی ایک بڑی پہلی علت کی طرف میلان ہے تو انسان عالم کی مطلق تعلیلی وحدت کا نام لے سکتا ہے۔ روایتی فلسفہ میں خدا کا مطلق استغلیق اس طرح کی ایک مطلق علت و مبدع کی حیثیت سے نظر آتا ہے۔ اور اپنی تصویرت خلق کو فکر (یا ارادہ و فکر) کے مرادف قرار دیکھے اس المی فعل کو اول کے بجائے ادبی کہتی ہے؛

189

لیکن اس صورت میں بھی کثرت کے اندر مطلق وحدت بدستور ہے، یعنی کثرت وحدت ہی کے تابع ہے۔ مبدع موجودات کے اس اتحاد کے بالمقابل ایک اور کثرت پسندانہ خیال بھی ہمیشہ سے موجود ہے جسکی روئے کثرت ادبی موجودات ذات اور سالمات یا کسی نہ کسی طرح کے روحانی تشاد کی شکل میں نظر آتی ہے۔ یہ احتمال یقیناً ایک ناخوشی سمجھتی رہتا ہے؛ لیکن جہاں تک ان محاضرات کا تعلق ہے وحدت مبدع کے مسئلہ کو غیر مفصل لکنا بہتر ہی ہے۔

۵۔ تئاسیت کے نقطہ نظر سے اشیاء کا سب سے اہم اتحاد وہ ہے جس کا نام جنسی اتحاد ہے۔ اشیاء کا وجود ہمیشہ اقسام کی شکل میں ہوتا ہے کسی قسم کا جو نہ ہم اس کے

140

ایک فرد کے لئے ہوتا ہے وہی سب کے لئے ہوتا ہے۔ ہم یہ بآسانی تصور کر سکتے ہیں کہ عالم میں ہر واقعہ بجائے خود کچھ ایسی دوسروں سے باہل جداگانہ ہوتا ہے، لیکن ایسے عالم میں ہماری منطق بیکار ہوتی ہے کیونکہ منطق کا یہ کام ہے کہ جو امر تمام افراد کے لئے صحیح ہو، وہ ایک فرد کے لئے ثابت کیا جائے۔ اگر عالم میں کوئی دو چیزیں یکساں نہ ہوں تو ہم گزشتہ سے آئندہ تجربات پر استدلال نہ کر سکیں گے۔ لہذا تائیمیت کے نقطہ نظر سے اشیاء میں اس ضمنی اتحاد کا موجود ہونا ہی شاید وہ اہم ترین مفہوم ہے جو عالم کو ایک کچن سے ہم سمجھتے ہیں۔ اگر کوئی ایسی شے الگ جاس موجود ہو، جس کے تحت اس آخر کار تمام اشیاء بلا استثناء داخل ہوسکیں تو بس یہی مطلق ضمنی وحدت ہوگی؛ موجودات، تجربات، فکر پذیر اشیاء، اس مرتبہ کے امیدوار ہونگے۔ رہا الفاظ سے جن احتمالات کا اظہار ہوتا ہے ان میں کوئی تباہی مفہوم ہے یا نہیں؟ یہ ایک دوسرا سوال ہے اور اسکا باعمل فیصلہ کرنا ہی بہتر خیال کرنا ہوں۔

141

۶۔ وحدت عالم کے ایک اور ضمنی وحدت مقصد کے ہوتے ہیں۔ دنیا میں اشیاء کی عظیم الشان تعداد ایک مشترک مقصد کی انجام دہی میں سرگرم کار ہے تمام اشیاں ساختہ نظامات خواہ وہ ہستی ہوں یا فوجی یا انتظامی اپنے قابو یافتہ مقصد کی انجام دہی کے لئے عالم وجود میں آتے ہیں۔ ہر زندہ ہستی اپنے مخصوص مقاصد کے درپے حصول رہتی ہے۔ یہ مقاصد اپنے مرتبہ نشوونما کے موافق مجموعی، یا قبائلی، مقاصد کی تکمیل میں شریک کار رہتے ہیں، یوں چھوٹے مقاصد بڑے مقاصد کے تحت میں شامل ہوتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ ایک ایسے مقصد تک پہنچنے کا تصور کیا جاسکتا ہے جو باہل مطلق، آخری اور انتہائی ہو، اور دیگر تمام مقاصد بلا استثناء اس کے تابع و ماتحت۔ ایسے بیان کی ضرورت نہیں کہ ظاہر حالات اس خیال کے خلاف معلوم ہوتے ہیں جیسا کہ میں تیسرے محاورے میں عرض کر چکا ہوں، ہر چیز کا باہل از حصول مقصد ممکن ہے، لیکن فی الواقع کوئی ایسا نتیجہ اس دنیا میں معلوم نہیں جسکی تمام تفصیلات کا باہل از حصول مقصد کیا گیا ہو۔ افراد اور اقوام عظمت، دولت یا کجی کا ایک مبہم خیال لے کے اُٹھتی ہیں، ہر قدم پر پرانے مواقع نظر سے غائب اور نئے یا غیر متوقع مواقع نظر آتے رہتے ہیں جس کی بدولت عام مقصد کی تکمیل میں روزانہ رد و بدل ہوتا رہتا ہے اور بالآخر جو شے حاصل ہوتی ہے

وہ خواہ پیش نظر شے سے جیسی ہو یا بری، لیکن نسبتہ اس سے پیچیدہ اور مختلف ہمیشہ ہوتی ہے۔ ہمارے مختلف مقاصد بھی ایک دوسرے کے ساتھ برسرِ پیکار رہتے ہیں، جہاں ایک فزنی بالکل پامال نہیں ہو سکتا وہاں تصاکحت ہو جاتی ہے، اور نتیجہ پھر اس صورت سے مختلف ہوتا ہے جو پہلے سے صراحتہ پیش نظر ہوتی ہے ممکن ہے کہ پیش نظر مقصد ایک عام و مبہم طریقہ سے حاصل ہو جائے، لیکن اس خیال کی تائید ہر بات سے ہوتی ہے کہ عالم کا غائی یا مقصدی اتحاد سنوڑ نامکمل اور اپنی تنظیم کے لئے کوشاں ہیں۔

142

جو شخص یہ کہتا ہے کہ عالم کی ہر شے ایک ہی مقصد کی انجام دہی میں مصروف ہے، اور یوں غائی اتحاد کا دعویٰ کرتا ہے، وہ ایک ایسا ادعا کرتا ہے جسکے خطرہ کا خود ہی کو مقابلہ کرنا پڑے گا۔ چونکہ عالم کے ایک دوسرے سے برسرِ پیکار اغراض کے متعلق ہمساری و اتقیت روز افزوں طور پر تعین شکل اختیار کرتی جاتی ہے، اتنے جتن تکلیفیں عالم کے غائی اتحاد کا مدعیانہ لہجہ میں اعلان کرتے ہیں، انکے لئے اس اتحاد کی نوعیت کا صحیح تصور یوں مافیائے نامکمل ہوتا چلا جاتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض برائیوں سے آگے چل کر حقیقت بھلائیاں نکلتی ہیں، چاشنی سے شراب مرہ دار ہو جاتا ہے، ذرا سا خطرہ یا سختی ہمارے سخی و تدبیر میں نطفہ پیدا کر دیتی ہے۔ ہم اجمالاً یہ کلیہ بنا سکتے ہیں کہ عالم میں جو بھی برائی ہے، وہ اسکی مزید تکمیل کا محض وسیلہ ہے، لیکن حاضری برائیوں کا پلہ اتنا بھاری ہے کہ انھیں دیکھ کے انسانی صبر کا پیمانہ لبریز ہو جاتا ہے۔ خدا کے طریقے ہم انسانوں کے طریقے نہیں ہیں لہذا ہم کو اپنی زبان میں نہ کہنی چاہئے، یہی وہ حد ہے، جہاں تک سفرِ ایوب پہنچاتا ہے، اور اس سے آگے بڑھ لے اور روٹیں اور انکی نصب العینیت بھی نہیں نیچاتی۔ جس خدا کو ایسی بے ضرورت ہولناکیوں میں لطف آتا ہو، وہ ہم انسانوں کے رجوع کے لائق نہیں ہو سکتا، اسکی یہ زندہ دلی حد سے زیادہ ہوگی۔ بالفاظِ دیگر، مطلق، خود اپنے مقصد کے لحاظ سے عوام الناس کا انسانِ نامخا بہر حال نہیں ہے۔

143

۷۔ اشیائیں جو الائی اتحاد بھی پاتا جاتا ہے اور وہ غائی اتحاد سے بہت ملتا جلتا ہے۔ اشیاء کی سب ایک ہی داستان بیان کرتی ہیں، انکے اجزا اسقدر باہم مربوط ہیں کہ سب کا نہتی ایک ہی ہے، وہ صراحتہ ایک دوسرے کے ہاتھ میں کھیلے ہیں۔

اگر نظر بازگشت سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ گو کوئی سلسلہ واقعات کسی مقصد کے تحت نہ تھا، تاہم وقوع کی حد تک ڈرائے کی طرح ان واقعات میں بھی آغاز، درمیان اور انجام ضرورت تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ تمام قصے ختم ہو کر رہتے ہیں، اور اس لحاظ سے کثرت پسندی کا نقطہ نظر زیادہ فطری معلوم ہوتا ہے۔ دنیا ایسے جزئی قصوں سے معمور ہے جو پہلو بہ پہلو جاری رہتے ہیں، لیکن انکا آغاز و اختتام مختلف اوقات میں ہوتا ہے۔ وہ جابجا ایک دوسرے سے ملتے اور الگ ہوتے ہیں، لیکن ہم انہیں اپنے ذہن میں پوری طرح متحد نہیں کر سکتے۔ اگر میں اپنی تاریخ زندگی کا نتیجہ کرنا چاہتا ہوں تو مجھے خود اپنی تاریخ زندگی سے ماضی طور پر توجہ پھیرنا پڑے گی۔ تو ہم بچوں کے سوانح نگار کو بھی ناگزیرین کی توجہ کبھی ایک کبھی دوسرے کی طرف زیادہ منطلف کرنا پڑتی ہے۔

144 اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ جو شخص اسکاد می ہے کہ سارا عالم ایک ہی داستان ہے، وہ ایک اور ایسے وحدت پسندانہ عقیدہ کا اعلان کرتا ہے جسکے خطرہ کا کسی کو مقابلہ کرنا ہونا ناہنج عالم کو کثرت پسندانہ نقطہ نظر سے اس طرح دیکھنا آسان ہے کہ یہ ایک ایسی رسی ہے، جسکا ہر ریشہ جداگانہ وجود کرتا ہے، لیکن یہ تصور کرنا نسبتاً مشکل ہے کہ اس رسی کا ہر ریشہ ایک قطعاً جداگانہ واقعہ ہے، اور ہر سبب ل کا ایک ایسی ہی سبب ابھرتی ہے جسکی زندگی غیر تقسیم ہوتی ہے۔ اس بارے میں علم انجین کی مثال سے ہیں مدول سمجھتی ہے: خوریں کا ماہر ایک جنین کو پہلے جدا ہا متقاطع حصوں میں تقسیم کرتا اور پھر اسے ذہن میں ایک ٹھوس گل تیار کرتا ہے، مگر عالم کے اجزا، جس حد تک کہ ان پر مٹی کا اطلاق ہو سکتا ہے، رسی کے ایسے ریشے معلوم ہوتے ہیں جو لیٹ میں الگ الگ اور صرف لبان میں ایک ہیں۔ خود ماہر علم انجین، جب کسی بچہ کے نشو و نما کا نتیجہ کرتا ہے تو اسے ہر جداگانہ عضو کی تاریخ نوبت بہ نوبت بیان کرنا پڑتی ہے۔ اس لئے مطلقاً جا لیا تی اتحادی بعض ایک سمجھیدی نصب العین ہے۔ غرض عالم میں ڈرائے سے زیادہ رزیے کی شان پائی جاتی ہے۔

145 بس اس حد تک ہیں یہ نظر آتا ہے کہ دنیا اپنے نظامات، اقسام، مقاصد اور ڈرائوں کی بدولت کیسے متحد ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان صورتوں میں متحدہ اتحاد بظاہر معلوم ہوتا ہے، فی الواقع اس سے زیادہ ہے۔ یہ فرض کرنا بجا نہیں کہ ایک یا لاکھ

نظام مقصد یا فائدہ پایا جاسکتا ہے، لیکن جو کچھ میں کہنا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ جب تک موجودہ شہادت سے بہتر نہ مل جائے، اس وقت تک اس کا ادعا محبت پسندی میں غلط ہے۔

۸۔ گزشتہ سو برس سے وحدت پسندی اس پر زور دے رہی ہے کہ بس ایک واحد عالم (جاننے والی) ذات موجود ہے اور اشیا یا کثرت نام ہے صرف اسکے علم یا خیالات کا؛ گویا کائنات اس ذات کا ایک خواب ہے! اور حیثیت اس ذات کی معلومات کے ساری اشیا ایک نظام ایک مقصد یا ایک قصہ کے تحت ہیں۔ ایک ہمہ وال وحدت کا یہ خیال وہ سب سے زیادہ شاندار کارنامہ ہے جو ذہنیت پسندانہ فلسفہ نے انجام دیا ہے۔ اس ہمہ وال کا دوسرا نام مطلق ہے۔ جو لوگ مطلق کے قائل ہیں، ان کا یہ قول ہے کہ ہم ایسے زبردست دلائل کی بناء پر مطلق کو تسلیم کرتے ہیں جن سے کوئی سلجھے ہوئے خیالات کا آدمی گریز نہیں کر سکتا۔ مطلق کا خیال علمی حیثیت سے نہایت دوسرے نتائج رکھتا ہے جنہیں سے بعض کی طرف میں دوسرے محاضرہ میں توجہ دلا چکا ہوں۔

اگر یہ صحیح ہوا، تو اس سے مختلف قسم کے فرق پیدا ہونگے جو ہمارے لئے قطعاً اہم ہیں۔ 146

میں بیان وہ تمام منطقی دلائل بیان نہیں کر سکتا جو اس طرح کی ہستی کے ثبوت میں پیش کئے جاتے ہیں، لیکن یہ کہہ سکتا ہوں کہ انہیں سے ایک دلیل بھی مجھے صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ اس لئے مجھے یہ کہنا پڑتا ہے کہ جو طرح کثرت پسندوں کا یہ خیال محض ایک مفروضہ ہے کہ دنیا میں کسی ایسے نقطہ نظر یا مرکز معلومات کا وجود نہیں جسکی بدولت عالم کی تمام اشیا ایک وقت سامنے آسکیں؛ اسی طرح وحدت پسندوں کا یہ خیال بھی محض ایک مفروضہ ہے کہ ایسی ایک ذات موجود ہے جو تمام اشیا کی عالم ہے۔ پروفیسر روائس کا قول ہے کہ ”خدا کا مطلق ضمیر ایک بہت ہی منور شفاف شعوری لمحہ کا نام ہے“ یہی وہ دانشی وحدت ہے جس پر عقلیت کو اصرار ہے بخلاف اسکے تجریت ایسی دانشی وحدت سے مطمئن ہو سکتی ہے جس سے ہم انسان مانوس ہیں۔ ہر چیز کسی عالم کو کسی دوسری چیز کی حیثیت میں معلوم ہوتی ہے، لیکن ممکن ہے کہ بالآخر یہ عالم اتنے کثیر ہوں جو وحدت میں محو نہ ہا سکیں اور ان میں کا سب سے بڑا عالم ہر چیز کو پوری طرح نہ جانتا ہو یا جتنا جانتا ہو، اس کو ان واحد میں مستحضر نہ کر سکتا ہو، یعنی اس سے ذہول ہو سکتا ہے۔ ان میں سے غماہ کوئی صورت ہو عالم کی دانشی وحدت بہر حال قائم رہے گی، اسکے اجزا معلومیت کی بدولت باہم مربوط ہوں گے، البتہ

ایک صورت میں وہ کلیتہً متحد ہو گئے، اور دوسری صورت میں باہم منسلک و متداخل ہو گئے۔
جیسا میں ابھی کہہ چکا ہوں ایک واحد ذاتی یا ابدی (دیہال) دونوں کے ایک معنی
(ہیں) عالم ذات کا خیال ہمارے زمانہ کی ذہنیت پسندی کا بہت بڑا کارنامہ ہے۔ اس
خیال نے جوہر کے اس تصور کو مکمل نکال باہر کر دیا ہے جو جس سے قبل فلاسفہ اس قدر
زور دیتے تھے اور جس سے عالم کو متحد کرنے میں اس قدر کام لیا جاتا تھا۔ اس تصور کی رو
سے موجود صرف ایک عالم گیر جوہر تھا جس کا وجود قائم بالذات تھا، باقی تمام جزئیات تجربہ
اسکی محض اشکال یا صورتیں تھیں جو اس جوہر کے ساتھ قائم تھیں۔ انگریزی فلاسفہ کی تاجت
تفہد دل نے جوہر کے اس تصور کا خاتمہ کر دیا ہے؛ اب جوہر سے مراد صرف یہ واقعہ ہوتا
ہے کہ آثار یا مظاہر جن کا علم ہمیشہ واقعی مجموعوں اور مرکبات شکلوں کے رنگ میں ہوتا ہے،
اور یہ بقیہ وہی شکلیں ہوتی ہیں جن میں ناقص انسانوں کو ان مظاہر کا کیجی کی خیال یا تجربہ ہوتا
ہے۔ بلکہ تجربات کا جسطرح وہ الفاظ جز ہیں جن میں ان اتصال کی شکلوں سے ربط
پیدا ہوتا ہے، اسی طرح خود یہ اتصال کی شکلیں بھی تجزیہ تاجت کے نقطہ نظر سے
موجودہ تصویریت کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اتحاد عالم کو اجزائے عالم کے کسی پس پر
اور ناقابل تصور مبداء کے ساتھ 'قیام' پر (خواہ اس قیام کے کوئی معنی ہوں) مبنی قرار
نہیں دیا؛ بلکہ اجزائے عالم میں ایسے طریقوں سے باہم وابستگی پیدا کی جن کا براہ راست
استحضار ہو سکتا ہے۔

148

اسلئے دنیا اس حد تک ایک ہے جس حد تک کہ ہم کو اسکے مرکب ہونیکا تجربہ ہوتا ہے۔
اور یہ اتنے ہی معین اتصالات کو جس سے ایک ہے، جتنے نظر آتے ہیں؛ لیکن یہ اتنے معین
اتصالات کو جس سے ایک نہیں بھی ہے، جتنے کہ ہم جانتے ہیں۔ یوں دنیا کی وحدت و کثرت
ایسی حیات سے پیدا ہوتی ہے، جنکے جدا گانہ نام رکھے جاسکتے ہیں، ہمیں نہ ناقص وحدت ہے،
اور نہ ناقص کثرت۔ اور اسکی وحدت کے مختلف طریقوں کی صحیح تحقیقات اسلئے سائنس کے
اتنے ہی مختلف ایک دوسرے سے ممتاز شعبوں کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اسلئے جب ہم تاجت
نقطہ نظر سے یہ سوال کرتے ہیں، کہ دنیا کی وحدت میں کس حدت سے معلوم ہے؟ اس
وحدت کے کیا علمی مہر ق پیدا ہوتا ہے؟ تو ہمیں وحدت کو ایک شاندار اصول
قرار دیکھنے کی وجہ سے گھبرانے کی ضرورت باقی نہیں رہتی اور ہم اطمینان کے ساتھ تجربہ کی

دنیا میں چلے جاتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ جب قدر اتحاد و ارتباط کا اس وقت ہم کو خیال ہوتا ہے، اس سے کہیں زیادہ تجربہ کی دنیا میں پہنچ کے نظر آئے، لیکن اصول توحید کی رو سے تجربہ سے پہلے مطلق وحدت کے دعویٰ کرنے کا حق ہم کو حاصل نہیں۔

149

مطلق وحدت کے کیا معنی ہو سکتے ہیں؟ اس کا صحیح اندازہ اس قدر مشکل ہے، کہ آپ حضرات میں سے اکثر غالباً اس سلیم خیال بر قاعت کر لیں گے، جس کا ابھی ذکر آچکا ہے، تاہم آپ کی جماعت میں کچھ ایسے بھی ہونگے، جن کی وحدت پسندی اتنی بنیادی ہوگی، بلکہ وہ وحدت و کثرت کو ایک درجہ پر رکھنا گوارا نہ کریں گے۔ جس اتحاد کے مختلف مدارج یا مختلف اصناف ہوں، جو غیر موصولات تک پہنچ کے ٹھہرائے، جس کا سلسلہ صرف ایک متصل چیز ہے، دوسری متصل چیز تک جاری رہے، جس کے معنی بہت سی صورتوں میں داخلی رابطہ نہیں، بلکہ بعض خارجی پیوستگی ہوں، غرض جس میں زنجیر کے حلقوں کا سارا ارتباط پایا جائے، ان کے نزدیک وہ اتحاد ہمارے خیال کی ضرورت سے ایک درمیانی منزل ہو گا۔ انہی رائے میں عالم کی وحدت کا مرتبہ اسکی کثرت کے مرتبہ سے بالاتر ہے، اور جس طرح وحدت کا مرتبہ بالاتر ہے، اسی طرح اسکی صداقت میں زیادہ گہرائی ہونا چاہئے، اسی طرح اسے عالم کا زیادہ حقیقی پہلو ہونا چاہئے۔ تاہم نظر سے جو عالم ہم کو ملتا ہے، اسکی عملی حیثیت کو آپ ناقص یقین کرتے ہیں، حقیقی عالم کو ایک ایسی واحد ہستی آپ کے نزدیک ہونا چاہئے جو بالکل صمد ہو، اور جسکے اجزائے متفرک ہوں۔ صرف اسی صورت میں ہمارے نزدیک عالم مکمل طور پر عقل ہو گا۔

150

اس میں ذرا کلام نہیں کہ بہت سے لوگوں کے لئے از حد وحدت پسندی بڑی چیز ہے۔ ایک زندگی، ایک حقیقت، ایک محبت، ایک اصول، ایک نئی، ایک خدا (یہ الفاظ میں عیسائی مذہب کے ایک دورے رسالہ سے نقل کر رہا ہوں جو میرے پاس آج ہی کی ڈاک میں آیا ہے) کا عقیدہ میں شک نہیں کرنا چاہی، طور سے ایک جذباتی قیمت رکھتا ہے، اور کہیں بھی شک نہیں کہ اس قیمت میں ایک کے لفظ کو بھی اتنا ہی دخل ہے جتنا اس عبارت کے دوسرے لفظوں کو؛ لیکن اگر ہم ذہنی حیثیت سے یہ معلوم کرنا چاہیں کہ ایک کی اس بھاری سہ کیا مراد ہے، تو ہمیں اپنے تئیں کئی طریقوں سے کام لینا پڑے گا، کہ اس سے یا تو صرف یہی، ایک، کا نام

151

یعنی وہ عالم مراد ہو گا جو موضوع بحث ہے تمام ہستی قابل تحقیق، اتصالات و ارتباطات کا مجموعہ، ایک مبداء، ایک مقصد یا جاننے والے الیک عالم کی طرح کوئی ایسا محل اتصال مراد ہو گا جو ہمہ گیر ہو گا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ اصل اس سوال پر ذہنی حیثیت سے غور کرتے ہیں انھیں یہ محل اتصال، ایک جاننے والے کی شکل میں نظر آتا ہے، ان کے نزدیک جاننے والے کے ایک ہونے میں اتصال کی باقی دیگر شکلیں شامل ہو جاتی ہیں۔ اس ایک جاننے والے کی دنیا کے تمام اجزا مکمل کر منطقی، جمالیاتی، اور غائی حیثیات کی ایسی جامع و احد تصویر بناتے ہیں جو اس جاننے والے کا دائمی خواب ہے۔

152

لیکن عالم مطلق کی اس تصویر کی نوعیت کا استعمار ہمارے لئے اس درجہ محال ہے کہ ہم اچھی خاصی طرح یہ فرض کر سکتے ہیں کہ وحدت پسندی کا جو کچھ بعض اشخاص پر ہے اور غالباً ہمیشہ رہے گا، اسکا حریف ذہنی سے بہت زیادہ سری اسباب ہیں۔ وحدت پسندی کی بطریق حسن تشریح کے لئے انسان کو سری یا صوفی ہونا چاہئے۔ تاریخ کے مطالعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ جن لوگوں کی طبیعت میں کم و بیش صوفیانہ رنگ پایا جاتا ہے، ان کا میلان وحدت پسندی کے تسلیم کرنے کی طرف ہوتا ہے۔ بہت نقصان پر عام بحث کا یہ موقع نہیں لیکن میں یہاں ایک صوفیانہ اعلان نقل کرتا ہوں جس سے یہ اندازہ ہو سیکے گا کہ میری مراد کیا ہے۔ وحدت پسندانہ نظامات کا بہترین نمونہ ہندوستان کا فلسفہ ویدانت ہے، اور فلسفہ ویدانت کے بہترین مبلغ سوامی ویوکیانند تھے جو چند سال ہوئے ہمارے ملک میں تشریف لائے تھے۔ ویدانت کا طریقہ بالکل صوفیانہ ہے، اسی انسان حقیقت پر استدل نہیں کرتا بلکہ اسے دیکھتا ہے اور دیکھکے بیان کرتا ہے۔ ویوکیانند نے اس حقیقت کو اپنے ایک محاضرہ میں دلیل بیان کیا تھا کہ :-

معاذ اس شخص کے لئے اب مصیبت و شقاوت کہاں جو کائنات کو ایک زندگی کو ایک اور ہر چیز کو ایک دیکھتا ہے ؟ ۔ ۔ ۔ ۔ مصیبت کا سارا سامان تو وہ تفریق ہے جو مرد اور عورت، مرد و بچہ، ایک قوم اور دوسری قوم، زمین اور چاند، چاند اور سورج، ایک ذرہ اور دوسرے ذرہ میں کی جاتی ہے۔ ویدانت کا یہ فیصلہ ہے

اس تفریق کا وجود نہیں۔ کوئی حقیقی شے نہیں، صرف سطحی اور ظاہری چیز ہے۔ اگر آپ اندر سے دیکھیں گے تو نظر آئے گا مرد، عورت، بچے، خواتین، امیر غریب، اعلیٰ، ادنیٰ، خدا اور انسان، سب ایک ہی ہیں۔ اب ایک ہیں!! بلکہ اگر آپ کافی گہری نظر ڈالیں گے تو معلوم ہو گا، جانور تک ایک ہی ہیں۔ جو شخص اس وحدت کا ادراک کر لیتا ہے، پھر دہو کے میں نہیں رہتا۔۔۔۔۔ اسے کیا دھوکا ہو گا؟ کوئی چیز دھوکا دیکے گی؟ وہ تو ہر چیز کی حقیقت ہر چیز کا بعد جان گیا۔ اس کے لئے شقاوت بھی کہاں؟ اسے خود ہنس ہی گیا ہے، اسے تو ہر شے کی حقیقت کا سراغ ملا۔ تک پہنچایا۔ جو مرکز ہے، تمام اشیاء کی وحدت ہے، جو ابدی مساوت، ابدی علم، ابدی وجود ہے۔ وہاں نہ موت ہے نہ مرض، نہ غم، نہ مصیبت، نہ حرص، نہ ہوس،۔۔۔۔۔ مرکز میں نہ کوئی شے غم کی ہے، نہ ماتم کی، وہ تو حقیقت ہے، ہر شے میں جاری و ساری، محض وحدت، بے صورت، بے جسم، بے داغ۔ وہ عالم وہ بڑا شاعر، موجود بالذات۔ وہ جو ہر ایک کو اس کا خفیہ و نیاز ہوتا ہے۔

153

خدا دیکھئے وحدت پسندی کی یہ نوعیت کیسی اصولی ہے۔ تفریق وحدت سے صرف منسوب نہیں، بلکہ اس کے وجود ہی سے انکار ہے، کثرت ہے ہی نہیں۔ ہم ایک کے اجزا نہیں، کہ اس کے اجزا ہی نہیں، لیکن ہمارے وجود سے ایک ہی کر کے انکار ممکن نہیں، اس لئے ہم سب ایک، ناقابلِ تفریق ایک، بالکل ایک ہیں، مطلق ایک، اور میں مطلق ایک۔ یقیناً یہ ایک ایسا مذہب ہے جسکی لمحات جذبات، ٹری ٹری شاعری قہیت ہے، اس سے کمال امن و سلام پیدا ہوتا ہے، جیسا کہ ہمارے سوامی ایک اور مقام پر فرماتے ہیں کہ:-

154

”انسان جب عالم کی اس واحد و غیر محدود مہستی اور اپنی ذات کو ایک دیکھنے لگتا ہے، جب تمام تفریقیں ختم ہو جاتی ہیں، جب تمام انسان، تمام فرشتے، تمام دیوتا، تمام جانور، تمام درخت، غرض تمام کائنات، اس وحدت میں مل جاتی ہے تو اس وقت سارا خوف غائب ہو جاتا ہے۔ خوف کس کا ہو گا؟ کیا میں اپنے آپ کو نقصان پہنچا سکتا ہوں؟ کیا میں اپنے آپ کو قتل کر سکتا ہوں؟ کیا میں اپنے آپ کو آدھ وے کر سکتا ہوں؟ کیا آپ خود اپنے سے ڈرتے ہیں؟ غم بھی غائب ہو جاتا ہے، غم کس چیز سے ہو سکتا ہے؟ عالم میں ایک میں ہی تو موجود ہوں جس میں غائب ہو جاتا ہے، خدا کس پر ہو، کیا خود اپنے پر اس وقت تمام

تاراضیاں غائب ہو جاتی ہیں کس سے ناراض ہوں خود اپنی فانیات سے؟ میرے ہوا
دنیا میں اور کوئی نہیں۔۔۔۔۔ اس تفریق کو مٹا دو اس دہم کو فنا کر دو کہ دنیا میں کثرت
ہے جو اس عالم کثرت میں اس واحد کو اس عالم بے یگانگی میں ایک ذات خیر کو دیکھتا ہے جو
اس عالم غفل میں اس حقیقت کو پالیتا ہے؛ ابدی اس اسی کے لئے ہے؛ اور کسی کیلئے
نہیں؛ کسی کے لئے نہیں!!

اس طرح کے ترانہ وحدت کا ہم ب کے کافوں کو کچھ نہ کچھ ذوق ہے۔ اس سے
ہمارے اندر بلندی اور از سر نو اطمینان پیدا ہوتا ہے تصوف کی ہم سب میں کم از کم استعداد
155 ضرور موجود ہے اور جب ہمارے تصوریت پسند مطاق کے ثبوت میں اپنے دلائل بیان
کرتے ہیں اور اس سلسلہ میں یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ اگر خفیف سا احتجاج بھی نہیں تسلیم کیا جائے
تو اس کا منطقی نتیجہ مطاق وحدت ہوگی؛ علیٰ ہذا اگر خفیف سی بھی تفریق تسلیم کی جائے تو اس کا
منطقی نتیجہ مکمل لامعلاج افتراق ہوگا؛ تو مجھے یہ شک ہوتا ہے کہ انہی اپنے ذہنی استدلال
کی محسوس کمزوریوں پر اسلئے نظر نہیں جاتی کہ ان کے صوفیانہ احساسات یہ چاہتے ہیں کہ مطاق
وحدت خواہ غلطی حیثیت سے صحیح ہو یا غلط؛ اسے بہر حال ثابت ہونا چاہئے۔ کم از کم
اخلاقی تفریق پر وحدت ضرور غالب آجاتی ہے۔ جذبہ محبت میں ہم کو وہ صوفیانہ ذوق
ملتا ہے جس کو تو جس سائز کی کاپی وصل و اتحاد کہا جاسکتا ہے؛ یہ ذوق ہمارے
اندر وحدت پسندانہ اقوال کو سننے بیدار ہو جاتا ہے انہی سند کے آگے جھک جاتا ہے
اور عقل یا ذہنی اعتبارات دوسرے درجہ پر رکھتا ہے۔

میں اب اس محاضریں زیر بحث مسئلہ کے مذہبی و اخلاقی پہلوؤں کے متعلق
کچھ نہ کہوں گا، البتہ آخری محاضریں میں بعض اور باتیں بیان کروں گا۔
بافضل اس سند سے قطع نظر کریں، جسکے متعلق قیاس کیا جاتا ہے کہ ختم لود
156 پر صوفیانہ بصیرت میں موجود ہوگی؛ اور اس مسئلہ وحدت و کثرت پر خاص ذہنی نقطہ نظر
سے غور کیجئے، اچھی طرح پھر دیکھئے کہ تاہجیت کی جگہ اسی میں کہاں ہے۔ چونکہ اسکی رو سے
نظریات کا معیار ان کا عملی فرق ہے اسلئے ہم دیکھتے ہیں کہ اسے وحدت پسندی اور
کثرت پسندی دونوں سے دست بردار ہونا پڑتا ہے۔ اجزائے عالم میں جس حد تک
کسی معین تعلق کی بناء پر باہم وابستگی ہے؛ اس حد تک عالم ایک ہے جس حد تک

اس طرح کی وابستگی نہیں اس حد تک ہمیں کثرت ہے۔ اور بس سے آخر یہ کہ عالم کا اتحاد تعلق کے ان نظامات کی بدولت روز افزوں ہے جو انسانی استعداد کے مانتوں قائم ہو رہے ہیں۔

سہم اپنے عالم کے بالمقابل ایسے دیگر عالم فرض کر سکتے ہیں جن کی شکل میں اتحاد کی مختلف قسمیں اور مختلف درجے مجسم ہوئے نظر آتے ہوں۔ اس طرح کے عالموں میں سب سے پست وہ عالم ہوگا جس میں صرف سمیت پایا جاتی ہو، اور جس کے اجزا کی شیرازہ بندی محض واو عطف سے ہوتی ہو۔ ایسا عالم اس وقت بھی ہمارے دماغی زندگیوں کا مجموعہ ہے تخیل کا زمان و مکان خواب و بیداری کے واقعات و اشیا، صرف باہم ہی کم و بیش غیر مربوط نہیں ہوتے، بلکہ ایسے مائل خیالات سے کوئی تعلق نہ رہتا جو دوسرے ذہن میں پائے جاتے ہیں۔ اس وقت بھی اس طبقہ میں مختلف خیالی ہیں ہمارے آپ کے ذہن میں آ رہی ہیں، وہ اگرچہ باہم مربوط ہیں، لیکن انہیں نہ تاثر ہے اور نہ تضاد، وہ یکجا ہیں مگر نہ آپس کوئی نظر ہے اور نہ افکار کوئی محل ہے وہ اس مطلق کثرت کے بہت ہی قریب ہیں جس کا ہم تصور کر سکتے ہیں۔ یہ بات ہمارے ذہن میں نہیں آتی کہ انکا نہیں ایسا نہ کیوں علم ہو اور اس سے بھی کم یہ بات کہ اگر ساتھ ہی علم ہوا بھی تو ایک نظام کلی، کی حیثیت سے کیوں ہو۔

157

لیکن ہمارے احساسات اور جمالی افعال کے اضافہ کے بعد اس اتحاد کا پائیدار بن نہ جاتا ہے۔ ہمارے سموعات اور افعال زمان و مکان کے ایسے محل میں واقع ہوتے ہیں، جہاں ہر ایک واقعہ کو اپنی اپنی تاریخ اور اپنی اپنی جگہ ملتی ہے۔ ان سے اشیاء بنتی ہیں، اچھے اقسام ہوتے ہیں اور انکی تضعیف ہو سکتی ہے، تاہم اشیاء و اقسام کی ایک ایسی دنیا کا تخیل ممکن ہے جس میں وہ تعلیلی فعل و افعال معدوم ہو جس سے ہم اس قدر نفوس ہیں۔ اس قسم کی دنیا میں ہر شے دوسری شے کے لئے بے اثر و بے عمل ہوگی، کوئی شے دوسری شے پر موثر نہ ہوگی، یا اگر ہوگی تو محض میکانیکی طور پر، اور حیاتی عمل قطعاً ہوگا۔

115

اس طرح کا عالم ہمارے عالم کی نسبت بہت کم متحد ہوگا۔ علاوہ بریں ممکن ہے کہ بالکل طبعیاتی و کیمیائی فعل و افعال ہو، لیکن نفوس نہ ہوں، یا ہوں لیکن تمام تر شخصی ہوں، اور اجتماعی زندگی سے غالی، یا اجتماعی زندگی بھی ہو، لیکن اسکا حلقہ شناسائی تک محدود ہو؛

اور محبت معدوم ہو، محبت بھی موجود ہو، لیکن ایسے نظامات و روایات مغتود ہوں جو محبت کو منظم کر سکیں۔ گو یہ درجے بالاتر درجوں کی نسبت بہت معلوم ہوں، لیکن انہیں سے ایک بھی یکسر غیر عقلی یا محض پرانیت نہ کہا جاسکے گا؛ مثلاً اگر ہمارے نفوس کسی عالم میں اشتقاقی طور پر ایک رشتہ میں اس طرح منسلک ہو جائیں کہ ایک نفس کو دوسرے نفس کا خیال فوراً یا بعض شرائط کے تحت فوراً معلوم ہو جایا کرے تو اس عالم سے ہمارا موجودہ عالم بہت معلوم ہو گا۔

جب قیاسات کی دہر کے نئے ماضی کی ساری انلی مدت موجود ہے تو یہ خیال پکنا بیجا نہیں ہو سکتا، کہ اتحاد کے جن مدارج کا تحقق ہماری دنیا میں ہو چکا ہے ان کا نشو و نما بھی اسی طرح بتدریج نہیں ہوا ہے، جس طرح اسوقت انسانی ضروریات کے موافق انسانی نظامات کا نشو و نما ہوتا رہتا ہے۔ اگر اس قسم کا مفروضہ سچا ہو تو مجموعی وحدت اشیاء کے آغاز کے سچائے انجام میں نظر آئے گی۔ بالفاظ دیگر مطلق کی جگہ آخری کو ملے گی، اگرچہ دونوں کا بمصل ایک ہی ہے یعنی واقعہ کے مشمول کا زائد سے نامہ اتحاد تاہم ان کے زبانی علانی بالکل منقلب ہو جائیں گے۔

159

وحدت عالم پر اس نتائجی بحث کے بعد آپ کے ذہن میں یہ آجانا چاہئے، کہ میں نے دوسرے محاضروں میں اپنے دوست جی۔ پاپین کے الفاظ استعارے کے یہ کیوں کہا تھا کہ نتائجیت سے نظریات کی سختی میں کمی آجاتی ہے۔ وحدت عالم کا اثبات علی العموم صرف مجرد حیثیت سے کیا جاتا ہے، گو یا جو شخص نہیں جان و چرا کرتا ہے وہ حق ہے۔ وحدت پسندوں کے مزاج میں اتنی سختی ہوتی ہے کہ وہ بعض اوقات بیخ و تاب کہنے لگتے ہیں، لیکن کسی تعلیم کے اس طرح قائل ہونے سے معقول بحث یا دقیق امتیازات کا امکان باقی نہیں رہتا۔ نظریہ مطلق تو علی الخصوص ایسا عقیدہ تھا، جس کا ادعا عقلی اور حکم آمیز انداز میں ہو۔ جو شے ایک اور سب ہو، وجود و علم کے لحاظ سے اول ہو، منطقی حیثیت سے ضروری بالذات ہو اور اپنے سے کم تمام اشیاء کو باہمی ضرورت کے شیرازہ میں باندھنے والی ہو، وہ اپنی داخلی سختی میں کسی کی اجازت کیسے دے سکتی ہے۔ کثرت کا خفیف سے خفیف شبہ مجموعیت کی گرفت سے اجزا کی سرسوزی آدمی اس کے برباد کرنے کے لئے کافی ہوگی۔ اتحاد و مطلق اختلاف مدارج کو برداشت ہی نہیں کر سکتا۔ اس کے یہ معنی

160

ہونگے بگلا اس بھرا پانی میں اگر ہیضہ کا صرف ایک کپڑا ہو، تو آپ اس پانی کو مطلقاً صاف کہیں گے، بطرح یہ پانی اتنی صحت کے لئے مہلک ہوگا، اسی طرح مطلق کے چھوٹے سے چھوٹے بڑکی کم سے کم آزادی بھی مطلق کے لئے تباہ کن ہوگی۔

اس کے برعکس کثرت پسندی کے مزاج میں اس محکم و تشدد کی ضرورت نہیں۔ اگر آپ یہ مان لیں کہ اشیاء میں کسی حد تک علیحدگی کسی حد تک آزادی کسی حد تک آزادانہ تاثیر و تاثر کسی حد تک حقیقی جدت یا حقیقی موقع (خواہ کتنا ہی کم ہو) پایا جاتا ہے تو بس اتنے سے کثرت پسندی کی تشفی ہو جائے گی، اور وہ انچوا جائز و پیرہنی کی حقیقی اتحاد کی حقیقی مقدار چاہیں تسلیم کریں۔ البتہ اس کے نزدیک مقدار اتحاد کی تعیین تجربہ کے اصول پر ہو سکے گی۔ ممکن ہے اتحاد کی مقدار بہت زیادہ بلکہ عظیم الشان ہو لیکن اگر اتحاد کے دوش بدوش علیحدگی کی حقیر سے حقیر مقدار ماضی سے عارضی نشو و نما کا ذرا سا بھی ایسا نشان باقی رہ گیا، جو مغلوب نہیں کیا جاسکتا تو بس وحدت مطلقہ کا خاتمہ ہے۔

161

نظاہر ہے کہ اتحاد و عدم اتحاد کے باہمی توازن کی تجربی تحقیقات تک تائبیت کو کثرت پسندی کی صف میں گھرا ہونا پڑے گا۔ اسے تسلیم ہے کہ ایک عالم ایک اصل اور ایک ایسی کائنات کے مابین کمال اتحاد کا خیال ہی ایک دن سب سے زیادہ قابل قبول مفروضہ ثابت ہو سکتا ہے، بلکہ اس اشارہ میں اس کے مقابل مفروضہ تعیین یہ خیال تسلیم کرنا پڑے گا، کہ کائنات کا اتحاد بافضل نامکمل ہے، اور شاید آئندہ بھی ہے۔ یہی دوسرا مفروضہ کثرت پسندی کی تعلیم ہے۔ چونکہ وحدت پسندی اس مفروضہ پر غور و خوض کو ممنوع اور خود اس مفروضہ ہی کو دائرہ عقلیت سے خارج قرار دیتی ہے اس لئے تائبیت کو وحدت مطلقہ سے اعراض، اور کثرت پسندی کی نسبت زیادہ سبھرونی روش کا اتباع کرنا پڑے گا۔

یوں ہم اسی عام فہم دنیا میں رہیں گے جہاں اشیاء باہم مربوط بھی نظر آتی ہیں اور غیر مربوط بھی۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے اگر اشیاء اور ان کے ارتباطات برتناجی نقطہ نظر سے بحث کیا جائے تو ان الفاظ کے کیا معنی ہونگے؟ آئندہ محاورہ میں قائل کی اس منزل کے متعلق تائبی طریقہ سے کام لیا جائے گا جو فہم سلیم کے نام سے موسوم ہے۔

162

محاضرہ ۵

تائجیت اور فہم سلیم

165

ہم نے گزشتہ محاضرہ میں اس وحدت عالم پر عام انداز میں گفتگو کرنے کی بجائے جو اپنی ہی مانگی کے باوجود شاندار ہے اتحاد کی ان مختلف اقسام پر بحث کی تھی جو عالم میں جلوہ گر ہیں۔ ہم نے یہ دیکھا تھا کہ ان اقسام اتحاد کے پہلو بہ پہلو بہت سے اقسام افتراق موجود ہیں جو اقسام اتحاد کی طرح حقیقی ہیں۔ ایسے سوچ پر اقسام اتحاد اور اقسام افتراق میں سے ہر ایک قسم کا ہم سے سوال ہوتا ہے کہ میری تصدیق کس حد تک ہوتی ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے عمدہ تائجیت پسندوں کی حیثیت سے ہم کو تجربہ یا واقعات کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے۔

گواہ بھی مطلق وحدت باقی رہتی ہے لیکن اب اس کی نوعیت صرف ایک مفروضہ کی ہوتی ہے اور اس مفروضہ نے آج کل ایک ایسے ہمہ دواں کی شکل اختیار کر لی ہے جو بلا استثناء تمام اشیاء کو ایک با نظام واحد واقعہ کی حیثیت سے دیکھتا ہے؛ اس ہمہ دواں کا مطلق یا آخری، کی حیثیت سے تصور کیا جاسکتا ہے۔ اس مفروضہ کے بالمقابل ایک اور دوسرا مستقل مفروضہ یہ بھی ہے کہ وسیع سے وسیع علم بھی جو کبھی تھا یا کبھی ہو گا وہ بھی جہل سے یکسر متبرائیں؛ معلومات کا کوئی نہ کوئی حصہ ہمیشہ نظر انداز ہو جاسکتا ہے۔

166

وحدت پسندوں کے نزدیک تو یہ کثرت پسندی نہ ہے، لیکن ہیں واقعات کے روشنی ڈالنے تک و قضیاتی وحدت پسندی کی طرح و قضیاتی کثرت پسندی کے ساتھ بھی عزت کا سلوک

کرتا ہے اس لئے تائجیت جو اصلاً صرف ایک طریقہ عمل ہے اس نے ہیں کثرت پسندی کے ساتھ
دوستانہ تعلق ہی رکھنے پر مجبور کیا ہے۔ لیکن ہے کہ عالم کے بعض اجزاء بعض کے ساتھ صرف
واحد عطف کا تعلق رکھتے ہوں۔ اور ان کے وجود و عدم سے دوسرے اجزاء کوئی داخلی
تغیر نہ پیدا ہوتا ہو تاہم تائجیت کثرت پسندانہ ساخت عالم کے تعلق اس انضمامی نقطہ نظر
کو سنجیدہ غور و غوض کے ناقابل قرار نہیں دے سکتی۔ یہ خیال ایک اور مزید مفروضہ کی طرف
رہنمائی کرتا ہے جس کی رو سے واقعی عالم ابدی طور پر مکمل نہیں (جیسا کہ وحدہ کا دعویٰ ہے) بلکہ
ابدی طور پر غیر مکمل ہے، اور نقصان و اضافہ کی تخیلیں رکھتا ہے۔

بہر کیف عالم ایک لحاظ سے یقیناً غیر مکمل ہے اور اس کی عدم تکمیل ظہر میں اس
اس مسئلہ کا زیر بحث آتا ہے اس امر کا ثبوت ہے کہ ہماری واقعتاً بغیر مکمل اور اضافہ طلب
ہے۔ جس علم یا واقعت کو یہ تسل ہے اس کے لحاظ سے یقیناً عالم میں تغیر اور نمو ہوتا ہے۔ ہمارا
علم جس طرح اپنی تکمیل کرتا ہے اس کے متعلق بعض ملاحظات سے (جب یہ تکمیل معرض وقوع
میں آئے) اسی ہم سیم کی طرف آسانی رہنمائی ہو سکتی ہے جو اس محاضرہ کا موضوع ہے۔

167

ہمارے علم کا نمو قطعاً میں ہوتا ہے یہ قطعاً بڑے ہوں یا چھوٹے، بہر حال علم محیط اور
بالاستیعاب کبھی نہیں ہوتا، کچھ نہ کچھ پڑنا علم بدستور سابق باقی رہتا ہے۔ فرض کیجئے تائجیت کے
متعلق اس وقت آپ کے علم میں نمو و اضافہ ہو رہا ہے، آئندہ اس کے نمو سے آپ کو اپنے
ان خیالات میں مستند ترمیم کرنا پڑ سکتی ہے، جن کو آپ پہلے ہی سمجھتے تھے، لیکن یہ ترمیم
رفتہ رفتہ ہوگی۔ مثال کے لئے میرے انہی محاوروں کو کیجئے ان سے شروع میں آپ کو کیا معلوم
ہوا؟ غالباً تصویری سی نئی معلومات، چند نئی توصیفات، یا امتیازات، نقطہ ہائے نظر ہیں لیکن
ان خیالات کے اضافہ کے ساتھ ساتھ آپ کا باقی علم اپنی جگہ پر ہے اور آپ اپنے ان قدیم
خیالات کو جدید کے ساتھ آہستہ آہستہ ایک صف میں کھڑا کریں گے۔ میں ان خیالات کے مجموعہ میں
ایک خفیف ترمیم کی کوشش کر رہا ہوں۔

168

میرے خیال میں جب آپ میرے محاضرات کو سنتے ہیں تو اس وقت آپ کے دل میں میری اہمیت
وقائیت کے تعلق کو سابق خیالات موجود ہوتے ہیں اور ان خیالات کا میرے محاضرات سے تعلق آپ کی
رائے پر اثر پڑتا ہے لیکن فرض کیجئے میں تقریر کرتے کرتے دفعۃً پاٹ دار آواز میں یہ گانے لگوں
سھر تاک ہم نہ جائیں گے یہی اب دل میں ٹھانی ہے

تو اس سے آپ کے سرمایہ واقفیت میں صرف ایک نئے واقعہ کا اضافہ نہ ہوگا، بلکہ آپ کو میری حیثیت کی اسی تحدید کرنا پڑے گی جو سابق تحدید سے مختلف ہوگی؛ اور یوں شامیت کے تسلسل آپ کی رائے میں تبدیلی ہو جائیگی اور اپنے بعض خیالات از سر نو ترتیب دینا پڑیں گے۔ ایسے مواقع پر آپ کے قدیم خیالات اور جدید تجربات میں سخت کشمکش ہوتی ہے اور اس کشمکش سے آپ کے نفس پر بار بلکہ تکلیف دہ بار پڑتا ہے۔

غرض ہمارے ذہن کا نمونہ پیچ ہوتا ہے لیکن اس کا دائرہ وسیع ہوتا رہتا ہے گو ہم اس کو وسیع کو حتی الامکان محدود رکھنا چاہتے ہیں؛ چنانچہ ہم اپنے قدیم تصعبات و ایقانات کی طرح اپنے علم میں کم سے کم تغیر کرتے ہیں۔ ایسے موقع پر 'تجربید' کے زیادہ 'رقعہ دوزی' اور 'پونہ سازی' ہوتی ہے؛ جدید خیالات اندر جذب ہوتے ہیں یہ قدیم خیالات کو اپنے رنگ میں رنگتے ہیں؛ مگر خود وہ ان کے رنگ میں رنگ جاتے ہیں۔ ہمارا ماضی خود اندیشی اور تعامل دونوں سے کام لیتا ہے، واقفیت کا جو قدم آگے اٹھتا ہے اس کا انجام توازن پر ہوتا ہے؛ لیکن اس توازن میں جدید کا اضافہ 'خام' حالت میں شاذ ہی ہوتا ہے؛ بلکہ وہ قدیم کے ساتھ شیرو شکر ہو کے باجموع ایک مہجون کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

اس طرح جدید صدائیں جدید تجربات اور قدیم صدائقوں سے ملے پیدا ہوتی ہیں اور دونوں ایک دوسرے میں تعدیل پیدا کرتی ہیں۔ چونکہ اس زمانہ میں رائے اسی اصول پر بدلتی ہے؛ اس لئے یہ کیوں نہ مان لیا جائے کہ ہمیشہ اسی طرح بدلا کرتی ہوگی جس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بعد کے تمام تغیرات کے باوجود پہلے کے خیالات بالکل معدوم نہیں ہو جاتے؛ بلکہ ان کا جدید خیالات کی شکل میں باقی رہنا ممکن ہے جس طرح ہماری پانچوں انگلیاں کان کی پٹیاں، دم کی چڑیا اور ہسی طرح کی پس ماندہ خصوصیات باقی ہیں جو ہماری گزشتہ نسلی تاریخ کی ناقابل محو یاد گار ہیں۔ مگر بے ہمارے اسلاف کے اندر ایسے طرے خیال کا خطوط ہو جو جن کو

یہ پانہ کھے ہوں، لیکن ایک مرتبہ ظہور کے بعد سے وہ وراثہ منتقل ہوتے چلے آتے ہوں!۔ آپ جب کسی خاص دامن میں گنا شروع کرتے ہیں تو آخر تک وہ دامن قائم رکھنا پڑتی ہے؛ آپ جب کسی عمارت میں رد و بدل کرنا چاہتے ہیں تو گو کعب و گواہ ترسیم کرتے ہیں مگر اصل نقشہ قائم رہتا ہے؛ آپ زیادہ سے زیادہ حذف و اضافہ کر سکتے ہیں؛ مگر گو قسمی طرز تعمیر کے کلیک کو بدل کے دوسری طرز تعمیر کا بنیاد نہیں بنا سکتے؛ آپ بول کو جتنا چاہیں صاف کریں، لیکن اس

دوایا شراب کا اثر بالکل یہ فنا نہیں ہوتا جو پہلے اس میں بھری گئی تھی۔

اس بنا پر جو اصول میں وضع کرنا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ اشیاء کے متعلق ہمارے تمام بنیادی طرق خیال دراصل وہ انکشافات ہیں جو ہمارے بعد ترین اسلاف نے کئے تھے، اور جو زمانہ ابعد کے تمام تجربات کے ساتھ ساتھ اب تک باقی ہیں۔ انسانی نفس کے نشو و نما کی یہ وہ عظیم الشان منزل ہے جس کا نام 'منزل توازن' یا 'فہم سلیم' ہے؛ دوسری منزلوں کا اس منزل پر اضافہ ہوا اگر وہ اس کی جگہ نہ لے سکیں۔ آپ اس فہم سلیم منزل پر سب سے پہلے اس طرح غور کریں کہ گویا یہی آخری منزل ہے۔

روزمرہ کی گفتگو میں جب فہم سلیم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ انسان کی قوت فیصلہ صحیح ہے؛ اس میں سنگ نہیں ہے، اسے 'ہوش' ہے لیکن فلسفہ میں فہم سلیم کے معنی بالکل مختلف ہوتے ہیں؛ یہاں اس فہم سے یہ مراد ہوتی ہے کہ انسان بعض امور خیال یا بعض مقولات کا استعمال کرتا ہے۔ اگر ہم لوگ انسان کے بدلے کسی یا مچھلی ہوتے تو کیا عجب ہے! ہمارے احوال کا تجربہ کے طریقے ہمارے موجودہ طریقوں سے بالکل مختلف ہوتے؛ ممکن ہے دیکھو محض قطعی انکار کا حق حامل نہیں کہ جو مقولات ہیں اس وقت ناقابل تحلیل معلوم ہوتے ہیں وہی اس وقت ہمارے موجودہ مقولات کی طرح تجربات سے کام لینے کے لئے کارآمد ہوتے۔

اگر یہ امر آپ کو بعد از عقل معلوم ہوتا جو تو آپ ذرا تحلیلی اقلیدس کو یاد کر لیں، جن شکلوں کی حکیم اقلیدس نے عقلی تعلقات کی بنا پر تشریح کی تھی؛ انہی کی ڈیکارٹ نے نقطہ نکلے خارجی محدوں کے ساتھ تعلقات کی بنا پر تشریح کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ منحنی پر بحث کا ایسا طریقہ نکل آیا جو بالکل مختلف اور بہت زیادہ کارگر ہے۔ ہمارے تمام تصورات کی نوعیت وہی ہے جس کو جرمی والے آلات خیال کہتے ہیں؛ یعنی ایسے وسائل جن کے ذریعے سے ہم واقعات یا تجربات پر غور و فکر کرتے ہیں۔ تجربہ جب تجربے کی حیثیت سے ہمارے سامنے آتے ہیں تو ان کی نہ کوئی تقسیم و ترتیب ہوتی ہے اور نہ ان پر ان کے نام لگے ہوتے ہیں؛ یہ کام ہیں کرنا پڑتے ہیں۔ کانٹ کے بقول وہ رنگ برنگ کا مجموعہ ہوتے ہیں؛ اور ہمارے عقل کو ان میں یکجہتی پیدا کرنا پڑتی

ہے۔ عموماً یہی ہوتا ہے کہ پہلے ہم تصورات کی اپنے ذہن میں تقسیم و تفسیف یا ذہنی حیثیت سے شیرازہ بندی کرتے ہیں اس کے بعد انہیں ایک نظام کی صورت میں لاتے اور پھر اس نظام سے ان کے مستحضر گننے میں کام لیتے ہیں۔ جب ہمارے تصور کو اس نظام میں جگہ مل جاتی ہے تو

ہم کہتے ہیں کہ ہم سمجھ گئے۔ آج کل ریاضیات اور منطق میں یہ متوازی چند در چند، اور ان چند و چند کے اجزائیں ایک کے ساتھ ایک کے اصول پر باہم تعلق کا خیال اس قدر آسان معلوم ہوتا ہے کہ اس نے گزشتہ تفسیری تصورات کی جگہ لے لی ہے۔ اس طرح کے بہت سے تصوری نظامات پیدا ہو گئے ہیں جن میں ایک 'حسی چند در چند' کا نظام ہے۔ آپ پہلے اپنے تصورات میں اپنے حسی تاثرات کے لئے یہی ایک کے ساتھ ایک کا تعلق پیدا کر لیں؛ پھر اسی حد تک آپ کے ان تاثرات میں عقلیت کا رنگ پیدا ہو جائے گا لیکن ظاہر ہے کہ اس طرح کی عقلیت دوسرے تصوری نظامات سے بھی پیدا ہو سکتی گی۔

173

پہلے فہم سلیم کے اصول پر عقلی رنگ پیدا کرنے کا یہ طریقہ تھا کہ ایک سلسلہ تصورات سے کام لیا جاتا تھا جس میں سب سے اہم یہ تھے:-

تھے
بعینہ یا مختلف
قسم
نفس
جسم
وحدت زمانی
وحدت مکانی
موصوف و صفت
تعلیلی اثرات
وہمی
واقعی

174

ان تصورات نے ہمارے ادراکات کے 'موسم' سے کام لے کے جو نظم پیدا کیا ہے اس کے ہم اس قدر مادی ہو گئے ہیں کہ ہمیں یہ مشکل سے محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے ادراکات بجائے خود ایک مقررہ طریقہ کی کتنی کم پابندی کرتے ہیں۔ اس موقع پر لفظ 'موسم' کا استعمال بالکل بجا ہے؛ مثلاً جو سن میں موسم کا کوئی مقررہ قاعدہ نہیں؛ اگر اس کے متعلق کوئی قاعدہ وضع کیا جاسکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ جب موسم کی دو دن تک ایک حالت رہی تو دوسرے دن یقیناً نہیں؛ بلکہ غالباً اس کی دوسری

حالت ہوگی: یوں بوسٹن میں موسم کا تجربہ ہوتا ہے اس میں عدم تسلسل اور بظلمی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ یہاں گرمی ہوا، پانی اور دھوپ کے لحاظ سے موسم دن بھر میں تین تین دفعہ بدل سکتا ہے لیکن واسطی ٹکٹن کا دفتر موسم ان تغیرات کو غنمی، قرار دے کے ان کی بظلمی میں عقلی رنگ پیدا کر دیتا ہے۔ وہ ان میں سے ہر تغیر کا اس براظمی طوفان کے لحاظ سے وقت و مقام معین کر دیتا ہے جس کی تاریخ کے رشتہ میں ہر جگہ کے تغیرات منسلک ہیں۔

یہ بات تقریباً قطعی معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح بوسٹن کے واقف باشندوں کو موسم کا تجربہ ہوتا ہے اسی طرح بچوں اور ادنیٰ جانوروں کو دوسرے قسم کے تجربات ہوتے ہیں۔ بوسٹن کے عام باشندے جس قدر براظمی طوفان سے واقف ہوتے ہیں اسی قدر بچے اور ادنیٰ جانور زمان و مکان کے عالم گیر عمل ہونے، مستقل موضوعاً اور تغیر محول کے موجود ہونے یا اسباب اقسام، خیالات اور اشیا کے پائے جانے سے واقف ہوتے ہیں۔ اگر کسی دوسرے جگہ کے ہاتھ سے سمجھنا کر پڑتا ہے تو وہ اسے تلاش نہیں کرتا، اس کے نزدیک سمجھنا اسی طرح چلا جاتا ہے جس طرح شمع کی لومبھنے کے بعد چلی جاتی ہے؛ اب اگر آپ نے اٹھائے پھر اس کے ہاتھ میں لکھ دیا تو وہ اسی طرح واپس آ جاتا ہے جس طرح دوبارہ جلانے کے بعد شمع کی لومبھنے چلی آتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اسے ابھی تک یہ خیال نہیں آیا ہے کہ سمجھنا ایک ایسی شے ہے جس کا وجود بالذات ہے اور جس کے وجود کو وہ اس کے یکے بعد دیگرے ظہور کے مابین داخل کر سکتا ہے یہی کہتے کی حالت ہے اس کے نزدیک جو نظریں نہیں وہ دل میں نہیں یہ بالکل ظاہر ہے کہ وہ بھی اشیا کا ادخال نہیں کر سکتا۔ آئیے، میں آپ کو اپنے ذہنی جی سنسنیا کا ایک اقتباس سناؤں!

175

”اگر کتا آدم سے بیٹھا سانس لے رہا ہو اور اس کا مالک دیر تک غائب رہنے کے بعد واپس آئے۔۔۔۔۔ تو وہ بچا رہے یہی نہیں پوچھتا کہ اس کا مالک کیوں گیا تھا؟ کیسے آیا؟ میں کیوں اسے چاہوں؟ مجھے اس کے پر کے پائس بیٹھے بیٹھے شکار کیوں خیال آ جاتا ہے، اور میں اسے چھو کر شکار کا خواب کیوں دیکھنے لگتا ہوں؟ یہ تمام باتیں ایک سرسبزہ راز ہیں، وہ ان کہیں غور نہیں کرتا لیکن اس طرح کے تجربات میں تنوع، منتظر اور ایک گونہ حسیاتی تناسب پایا جاتا ہے؛ ان تجربات کی داستان ان نظموں کی جو میں بیان کی جا سکتی ہے جو اہل یونان رنگ رلیاں مناتے وقت جوش و خروش میں آ کے پڑھا کرتے تھے۔ ان داستان کا دار مدار العاقر ہے اس میں جو کچھ ہوتا ہے قدرت کی طرف سے ہوتا ہے اس میں ایک بات پر مبنی

176

پہلے سے غور نہیں کیا جاتا، یہاں مطلق آزادی اور مطلق بے بسی کے مل جاتی ہیں، سارا انحصار عنایتِ ایزدی پر ہوتا ہے، مگر یہ ناقابلِ اندازہ طاقتِ زندگی سے ممتاز ہو سکے نظر نہیں آتی۔ (تاہم) اس بے ربط تشبیہ کے اشخاص میں آتے جاتے رہتے ہیں، ان کی آمد و رفت کے اسباب وہ شخص بتدیج معلوم کر سکتا ہے جو ان واقعات پر اپنی توجہ کو مرکوز اور ان کی ترتیب کو (اپنے ذہن میں) قائم رکھ سکتا ہے۔ . . . جس قدر فہم ترقی کرتی جاتی ہے اسی قدر تجربہ کا ہر لمحہ اہم اور ہر لمحہ کے باقی کا اندازہ ہوتا جاتا ہے۔ زندگی کے پرسکون حصے طاقت سے اور پرہیز و تاب حصے تدبیر سے پر ہوتے ہیں۔ ان کی کسی جذبہ سے بالکلید پولا نہیں جاتا کیونکہ اس کا آغاز و انجام بالکلید اس سے منفی نہیں ہوتا۔ کوئی واقعہ اسے یکتھام سرسید نہیں کر سکتا کیونکہ اس کی نظر مابعد پر رہتی ہے۔ بدترین حالت سے نجات کی تدبیر سوچنی باہمی ہے، غرض پہلے تو ہر لمحہ صرف اپنی سرگزشت اور غیر متوقع جذبہ سے لبریز ہوتا تھا، لیکن اب اس میں ماسبق سے عبرت آموزی اور پوری صورتِ حال کے اندازہ کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے۔“

177

فلسفہ اور سائنس آج بھی ہمارے تجربہ میں ادھام کو حقائق سے جدا کرنے کی تندی سے کوشش کر رہے ہیں لیکن شروع شروع میں دونوں میں جو افتخارات کئے تھے، ان کی حالت بالابتدائی تھی۔ اس زمانہ میں جو خیال ذرا پر زور طریقہ سے آتا تھا اسے لوگ ماننے لگتے تھے ان کے یہاں واقعہ اور خواب و خیال اس طرح باہم مخلوط ہوتے تھے کہ ایک کا دوسرے سے جدا ہونا آسان نہ تھا؛ لیکن اب مقولات فکر اور استیسیا میں تمیز ناگزیر ہے۔ اب ہم بعض تجربات پر لفظ حقیقت کی بجائے صرف لفظ خیال، یا فکر کا اطلاق کرتے ہیں؛ جن مقولات کا ذکر کیا جا چکا ہے ان میں ایک بھی ایسا نہیں جس کے اس طرح آغاز ”استعمال اور بتدیج اشاعت کا ہم تخیل نہ کر سکتے ہوں۔“

وہ زمان و حصہ جس کو ہم سب اور جس میں ہر واقعہ اپنی خاص تاریخ رکھتا ہے اور وہ مکان و حصہ جس میں ہر شے اپنی جگہ رکھتی ہے، عالم کی متحد سازی میں ان دونوں مجرد خیالات کا جو حصہ ہے اس کا جواب نہیں؛ لیکن ان کی مکمل تعلقانی شکل میں اور فطری ان کے

زمانی و مکانی تجربات کی خالی از نظم و غیر مربوط شکل میں کتنا فرق ہے! جو شے مرض وجود میں آتی ہے وہ اپنی دست اور اپنا مرد خود اپنے ساتھ لاتی ہے لیکن اس دست و مرد ور کے کنارے پر ایک ایسے مزید، کسی نگہبانی ہوتی ہے جو اس شے کی دست و مرد میں جا کے مدغم ہو جاتا ہے جو سابق شے کے بعد ہی آتی ہے۔ مگر ہم زمان و مکان کے تمام معین تیار ہوتا کو جلد بھول جاتے ہیں، بچے ہی نہیں بلکہ ہم بڑے بھی آج، اور کل، کے امتیاز کو نظر انداز کر کے حسی کا بھجائی خلاصہ نکال لیتے ہیں یہی 'مکان' کی حالت ہے، نقشہ میں ہم کو لندن، قسطنطنیہ، اور سین کے تعلق اس جگہ سے صاف ممتاز نظر آتا ہے جہاں ہم اس وقت موجود ہیں؛ لیکن حقیقتہ میں ان واقعات کو محسوس کرنے میں قطعاً ناکام رہتا ہوں جو نقشہ کے پیرایہ میں بیان کئے گئے ہیں۔ رسمت اور مسافت کا تصور مبہم، برہم اور مخلوط ہوتا ہے، کاسٹ گتے نزدیک کا شئیاتی زمان اور کاشئیاتی مکان کا شمار وجدانیات میں ہے؛ لیکن ان کا وجدانی ہونا کجا، یہ سب سائنس کی تمام دیگر تشکیلات کی طرح عیاں نہ تصور می ہیں۔ ان فی سئل کا بہت بڑا حصہ ان تجربہ کی خیالات کا کبھی استعمال نہیں کرتا بلکہ زمان و مکان بصیغہ مجسم یعنی ازمنہ و لکنہ کے خیال میں رہا کرتا ہے جو باہم متداخل ہوتے ہیں۔

178

مستقل اشیاء وہی شے اور اس کے مختلف ظاہر و تبدلات، شئی کی مختلف اقسام، اقسام کا بالآخر معمول اور شئی کا موضوع ہونا۔ اصطلاحات کی اس فہرست سے بھی ہمارے تجربہ کے فوری بہاؤ اور محسوس تنوع کے عقدہ کا کیا عجیب و غریب حل ترشح ہوتا ہے لیکن ان عقلی آلات سے انسان اپنے تجربی بہاؤ کے بہت ہی کم حصہ کی واقعی گڑھ کشائی کرتا ہے۔ ہمارے اسلاف میں جو لوگ عقلی نشوونما کی بالکل ابتدائی منزل پر تھے انہوں نے غالباً صرف ہویت (پھر وہی) کے خیال سے اور وہ بھی مبہم و غیر صریح طور پر کام لیا؛ لیکن کوئی اگر ان سے یہ پوچھتا کہ آیا پھر وہی شے، ایک ایسی شے ہے جو نا دیدہ وقفہ کی پوری مدت میں علی حالہ باقی رہتی ہے تو وہ نقش حیرت بنجے یہ کہتے: کہ نہ کبھی ہمارے دل میں یہ سوال پیدا ہوا اور نہ کبھی ہم نے اس نقطہ نظر سے اس مسئلہ پر غور کیا۔

179

اقسام اور ہویت قسم۔ یہ دونوں بھی کثرت کے اندر رہنمائی میں کیسے زبردست جلا ہوتے ہیں، ممکن تھا کہ کثرت مطلق ہوتی۔ سارے تجربات منفرد ہوتے، اور ایک تجربہ بھی دو بارہ مرض وجود میں نہ آتا۔ ایسی دنیا میں خلق کا کوئی مصروف نہ ہوتا، کیونکہ قسم اور ہویت قسم ہی پر مطلق کا

دار مدار ہے؛ جب ہیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ جو شے ایک قسم کی ہوگی وہ اس قسم ہی کی قسم ہوگی تو گویا ہمارے خیال کے پر لگ جاتے ہیں اور وہ مضامین عالم میں اڑنے لگتی ہے۔ اس طرح کی تجربہ دہوں سے جانور محروم ہیں اور مستند ان انسان ان کا باختلاف مقدار استعمال کرتے ہیں۔

180

تعلیلی اثر۔ یاؤں خیر! اگر عقل کا سرخ طوفان نوح سے پہلے لگ جاتا ہے تو وہ بھی عقل ملت و معلول ہے ابتدائی انسان کا بھی یہی خیال تھا کہ ہر شے اہم ہے اور کسی دوسری طرح کا اثر ڈال سکتی ہے کسی مرض، مصیبت، ایسا ہی کا سبب کوئی یا کیا شے ہے؟ — اسی طرح کے سوالات سے زیادہ معین اثرات کی جستجو شروع ہوئی ہوگی؛ بہر کیف تعلیلی اثرات کی تلاش کا سلسلہ اسی جستجو سے شروع ہوا۔ ہوم (دشہور فلسفی) اور سائمن نے اڑنے کے پورے خیال کو شا کے کلیہ یا قانون کو ان کی جگہ دینا چاہی؛ لیکن کلیہ کا خیال نسبتہ حال کی ایجاد ہے اور فہم سلیم کی قدیم تر نظریوں میں اثر ہی کا بول بالا رہا ہے۔

181

امکان یعنی ایسی شے موجود تھی سے کم اور بالکل غیر حتمی سے زیادہ ہو، اس کا شمار بھی فہم سلیم کے نہایت معتد خیالات میں ہے۔ خواہ ان پر تہی ہی تنقید کی جائے لیکن وہ اپنی جگہ سے اٹل ہیں اور تنقید کا وہ ارکھ ہوتے ہی ہم پھر ان کی آغوش میں آجاتے ہیں، نفس اور جسم کو خواہ مادی منزل میں لیجئے یا مابعد الطبیعی مضمون میں، بہر حال ان سے منفرد نہیں عمل کے میدان میں، ہمیشہ فہم سلیم ہی کے آلات متحرک کو فتح ہوتی ہے۔ انسان کتنا ہی تعلیم یافتہ ہو جب وہ شے، کا تصور کرتا ہے تو معمولی فہم کے مہول پر ایک ایسے عقل واحد موضوع کی حیثیت سے تصور کرتا ہے جس کے ساتھ صفات اس طرح قائم رہتی ہیں کہ ان میں باہم تبادلا ممکن ہوتا ہے۔ کوئی شخص جسے ثابت قدمی اور سچائی کے ساتھ اس نسبت تنقیدی خیال سے کام نہیں لیتا جس کے رد سے شے، حسی صفات کے ایک ایسے مجموعہ کا نام ہے جس میں کلیت کی بدولت اتحاد پیدا ہو گیا ہے۔ ان متواتر کو ہاتھ میں لے کے ہم اپنے تجربہ کے بعید ترین اور پیش نظر حصوں میں ربط پیدا کرتے اور اپنے نقشے بناتے ہیں جسکر کی اسی فطری و مادری زبان کے مقابل میں بعد کے نسبت تنقیدی فلسفوں کی حیثیت و محسب خیالی باتوں سے زیادہ نہیں ہوتی۔

یوں فہم اشیا کے شعور و نمائیں فہم سلیم، ایک ایسی مہین منزل کی حیثیت سے نظر آتی ہے جسے مقاصد فکر کی تشفی میں غیر معمولی کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ اشیا خواہ ہیں نظریں

یا نہ تئیں، ان کا وجود ہے، ان کی اقسام کا وجود ہے، ان کے صفات یا کیفیات کا وجود ہے؛ یہی صفات ان کا ذریعہ عمل اور ہمارا ماسول ہیں۔ اس چراغ کی صفت روشنی ہے، وہ اس کمرہ کی ہر شے پر روشنی ڈال رہا ہے؛ جب ہم غیر صفات پر وہ تان دیتے ہیں تو یہ روشنی نکلتی ہے جو آواز میرے منہ سے نکلتی ہے وہی آپ کے کان تک جاتی ہے، یہ آگ کی محسوس گرمی ہے جو پانی میں پہنچ جاتی ہے اور اس پانی میں انڈا ابلتا ہے اگر ہم اس گرمی کو سردی سے بدلنا چاہیں تو برت کی ٹنگری ڈال کے پانی کو ٹھنڈا کر سکتے ہیں۔ اہل یورپ کے علاوہ دنیا کی تمام قومیں فلسفہ کی اس منزل پر آئے ٹھہر گئیں؛ کیونکہ یہ منزل زندگی کے ان تمام مقاصد کے لئے کافی وادائی تھی جو عملی حیثیت سے ضروری ہیں اور خود اہل یورپ میں صرف وہ لوگ فہم سلیم کی کمال صحت میں شک کرتے ہیں جو راہِ راست سے بہت زیادہ منحرف اور بار کھلے کے بقول اصلی حیاشی میں مبتلا ہیں۔

182

لیکن جب ہم مہنی کو پیش نظر رکھ کے یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ فہم سلیم کے ان متولات کو یہ حیرت انگیز فوقیت کیسے حاصل ہوئی ہوگی تو ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ جس اصول پر دیمٹرکس ڈارون اور بارکھلے کے خیالات کو زمانہ حال میں کامیابی حاصل ہوئی ہے، اسی اصول پر ان فہم سلیم کے متولات کو کیوں نہ کامیابی حاصل ہوئی ہو۔ بالفاظ دیگر، ہمیں مذہبی زمانے سے قبل کے ان اربابِ طبع نے دریافت کیا ہو جن کے نام پر قدامت کا پردہ پڑا ہوا ہے، ان کی تصدیق فوری تجربہ کے ان واقعات نے کی ہو جن کے لئے یہ موزوں ثابت ہوئے ہوں، اور دیوں ان کا دائرہ مسلسل بسلسلہ وسیع ہو گیا ہو، یہاں تک آخر ان پر زمان کا دار و مدار اور ہمارے لئے فطری طریقہ پر غور و فکر کرتے وقت ان مصلحات کے علاوہ کسی اور سے کام لینا ناممکن ہو گیا ہو، اس قسم کی رائے اس اصول پر مبنی ہوگی جو اور جگہ اس قدر کارآمد ثابت ہو چکا ہے اور جس کا حاصل یہ ہے کہ وسیع اور بید پر بھی وہی قوانین تشکیل عمل کرتے ہیں جو مختصر اور قریب چکر کا ذریعہ نظر آتے ہیں۔ افادہ منقطع نظر سے یہ تصورات عملی مقاصد کے لئے کافی وادائی ہیں ان کے انکشاف کی مخصوص منزلوں میں آغاز اور رفتہ رفتہ روان کا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے کہ ان کے استعمال کی حدود آج بھی انتہائی مشکوک ہیں؛ ہم بعض مقاصد کے لئے ایک ایسا موجود فی اختراع زمانہ فرض کر لیتے ہیں جو مادی المدور ہوتا ہے؛ لیکن اس طرح کی کجیاں حالت میں گزرنے والے زمانہ پر نہ ہم پُر زور و مؤثر یقین رکھتے ہیں اور نہ اس کا وادائی ادراک کرتے ہیں۔

183

مکان کا خیال زمان کے خیال سے ضرور کم بہم ہے، لیکن اشیاء کے خیال کی کیا حالت ہے؟ کیسا کسی بڑے فطرت کو ایک شے کہنا چاہئے یا (ستاروں کا) ایک جم غفیر؟ اگر چاقو کا دستہ اور پھل و دونوں بدل دیئے جائیں تو جب بھی وہی چاقو رہے گا؟ جس قبل پر لاک نے اس سنجیدگی سے بحث کی ہے اس کا شمار کیا نوع، انسان میں ہے؟ 'دور تاثیر' محض خواب خیال ہے یا واقعہ؟ عملی استعمال کی حد سے گزر کے خاص نظری خیال آرائی کی قسملوں میں داخل ہونے ہی ان مقولات کے واقعی حدود استعمال کی متعین غیر ممکن معلوم ہوتی ہے۔

مثلاً فی فلسفہ نے عقلیت پسند از رجحانات کے تحت فہم سلیم کے مقولات پر بہت ہی حذر کے ساتھ اصطلاحی انداز میں بحث کر کے ان کو ابدی بنالوینا چاہا؛ مثلاً: شے ایک سہی ہے، ایک ایسی ذات ہے جس کے ساتھ صفات کا قیام ہوتا ہے؟ یہ ذات جوہر ہے۔ جوہر کی قیس ہیں؟ یہ قیس بلحاظ تعداد معین اور تماز ہیں؟ یہ امتیازات اساسی وادبی ہیں لیکن یہ امور گونگنوں کا راز اصطلاحات کی حیثیت سے نہایت خوب ہوں تاہم ان کے اس نفع سے قطع نظر کرنے کے بعد ان کا صحیح مفہوم ذہن میں نہیں آتا۔ اگر آپ کی مدیت پسند سے یہ چھپس کو عمل صفات ہونے کے علاوہ جوہر کا اور مفہوم کیا ہے؟ تو وہ یہ جواب دے گا: کہ آپ کا ذہن اس مفہوم کو اچھی طرح جانتا ہے۔

لیکن ذہن کو صرف یہ لفظ اور اس کا کارآمد استعمال بوضاحت معلوم ہے اس لئے وہ اس کی اجازت دیتا ہے، لیکن ساتھ ہی ذہن تجس اور کمال بالو جو ہے اس نے فہم سلیم کی سطح کو اس سطح کی خاطر چھوڑ دیا ہے جو عام طور پر فکر کی تنقیدی سطح کہلاتی ہے۔ یہ حالت صرف 'ہجوم' بار کھلے اور سہل کے سہ لوگوں کی نہیں بلکہ کلیو، ڈاکٹر اور فاراڈے کے سہ واقعات پر عملی نظر رکھنے والوں کو بھی فہم سلیم کے سادے حسی خوریم کا آخری طرح حقیقی تسلیم کرنا محال معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح فہم سلیم اپنی ستمز اشیاء کا ہمارے غیر ستمز احساسوں کے مابین کا ادخال کرتی رہتی ہے اسی طرح سائنس اپنی صفات اولیہ مسلمات، اثرات و تہائیں سائنس کی دینا کا فہم سلیم کی دنیا سے، اخراج کرتی رہتی ہے۔ اس کی روئے اشیاء، غیر مرئی اور غیر محسوس چیزیں ہیں اور جن چیزوں پر فہم سلیم اشیاء کا اطلاق کرتی ہے وہ ان غیر مرئی اشیاء کے اختلاط کا نتیجہ ہیں۔ بالفاظ دیگر اشیاء کا قدیم سادہ تصور تو زخمت ہو جاتا ہے اور شے کے نام سے وہ قوانین مراد ہونے لگتے ہیں جن کی بدولت ہمارے بعض احساس یکے بعد دیگرے یا پہلو پہلو معرض وجود میں آتے ہیں۔

غرض اسی طرح سائنس اور تنقیدی فلسفہ نے معمولی فہم کی حد بندوں کو درہم برہم کر دیا ہے۔ سائنس کی وجہ سے سادہ حقیقت کا خاتمہ ہو گیا ہے، صفات ثانویہ غیر حقیقی قرار پائے ہیں اور صرف صفات اولیہ کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے تنقیدی فلسفہ کی قیامت نے ہر شے پر پانی پھیر دیا، فہم تسلیم کے سارے مقولات کا خاتمہ کر دیا؛ کوئی مقولہ کسی شے پر دل نہیں سبب کی سب صرف ایک شاندار حصائے فکر یا احساس کے ناگزیر پہاڑیں تھیں و سرگردانی سے مفرد کی صورتوں سے زیادہ نہیں۔

گو تنقیدی فکرمیں اس علمی رجحان کی ابتداء محض ذہنی محرکات سے ہوئی، لیکن ان کی بدولت عملی افادات کا ایک بالکل غیر متوقع سلسلہ مادی حیرت زدہ فطر کے سامنے آگیا۔ تجلیوں نے ہم کو صبح وقت دینے والی گھڑی دی اور توپوں سے صبح گولہ اندازی کا طریقہ بتایا، کیمیا دانوں نے ہمارے بازاروں میں دو دواؤں اور رنگوں کی بہرہ مار کر دئی، ایسے دوا فارماؤں نے ہمارے لئے تیویار رک کے زمین و دوزراستے اور مار کوئی کے ساتھ خبر رساں بنا دیا۔ جو مفروضات ان لوگوں نے نکالے اور جو کچھ ان کی تشریف کی ہے وہ اپنے ان نتائج کے لحاظ سے نہایت سیر حال و مشرقات ہو رہے ہیں، جن کی تصدیق محاسن سے ہوتی ہے۔ ہماری فطرت ان سے ایک نتیجہ اخذ کرتی ہے جو بعض شرائط کے تحت ضروری الحصول ہوتا ہے، ہم ان شرائط کی تکمیل کرتے ہیں اور طرۂ پسین میں وہ نتیجہ عالم وجود میں آ جاتا ہے۔ فطرت پر جو علمی قابو ہیں سائنس کے علمی طرے نگر کی بدولت حال میں حال ہوا ہے وہ اس قابو سے بدرجہا زیادہ ہے جو پہلے فہم تسلیم کی بدولت حاصل تھا۔ اس کی ترقی کی رفتار اس قدر تیز ہے کہ انسان اس کی کوئی حد قائم نہیں کر سکتا؛ اس حالت کو دیکھ کر یہ خوف پیدا ہوتا ہے کہ ایسا نہ ہو کہ انسان کا شیشہ ہستی اس کی طاقتوں کے بوجھ سے چٹکا چور ہو جائے؛ ایسا نہ ہو کہ جن روز افزوں غلیم لائقان بلکہ شان عالمیت کی جھلک رکھنے والے اعمال کو انسان اپنے ذہن کی بدولت انجام دے رہا ہے ان کے بار کو اس کی عضوی یا جسمانی حیثیت کی مقررہ فطرت برداشت نہ کر سکے؛ ایسا نہ ہو کہ وہ خود اپنی دولت کے سیلاب میں اس بچے کی طرح غرق ہو جائے جو نہانے کے ٹب میں پانی تو بھر لیتا ہے لیکن اسے نکال نہیں سکتا۔

اگرچہ سببی حیثیت سے تنقید کی فلسفیانہ منزل علمی منزل سے زیادہ مکمل تھی، لیکن اس سے علمی فوائد کا کوئی جدید سلسلہ حاصل نہ ہوا۔ جہاں تک جزئیات فطرت کا تعلق ہے واکت ہیچ

188

بارکے، کانٹ، بیگل کی کہ و کاوش بالکل بیکارگئی، مجھے کسی ایسی ایجاد یا دریافت کا علم نہیں جن کا ان فلاسفہ کے مخصوص خیالات تک سراغ لگ سکتا ہو۔ بارکے کے ماوراء القیام اور کاٹ کے سد ہی موضوعہ کو ان کے فلسفیانہ عقائد سے سروکار نہیں، ان کے فلسفوں سے جو شغف حاصل ہوتی ہے اس کی عملی نہیں بلکہ ذہنی نوعیت ہے، اس پر بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کھاتے میں ایک بڑی مد ہے۔

189

غرض جس دنیا میں ہم رہتے ہیں اس کے متعلق خیال کی کم سے کم تین بہت ہی محنت از منزلیں، اور ہر منزل میں جدا گانہ خوبیاں پائی جاتی ہیں؛ ہم کسی پیش نظر منزل کے متعلق یہیں کہہ سکتے کہ وہ ہمہ وجود و دوسری منزلوں سے بہتر ہے۔ فہم سلیم کی منزل سب سے زیادہ حکم ہے، کیونکہ اس کی داغ بیل پہلے پڑی اور انسانی زبان اس کے طالب میں ڈھل گئی، غنا و مشکوہ آہا اس منزل میں زیادہ ہے یا علمی منزل میں اس کا تصنیف شعفی فیصلہ کے حوالہ کر دینا چاہئے، لیکن استحکام اور شان و شکوہ دونوں میں سے کوئی بھی حقانیت کی فیصلہ کن علامت نہیں اگر فہم سلیم میں حقانیت ہوتی تو سانس کو نہ ان ثانوی صفات کو باطل قرار دینے کی ضرورت ہوتی جن کی بدولت ہماری دنیا میں یہ زندہ و محسوس پیدا ہوتی ہے اور نہ اس کے بجائے نقطوں مخمینیوں اور ریاضیات یا مساواتوں کی غیر مرقی دنیا کے ایجاد کرنے کی ضرورت ہوتی؛ اسے طعوتوں اور فعلیتوں کو وظائفی تغیر کے قوانین یا کلیات میں تبدیل کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آتی۔ جن صورتوں سے نوع انسانی اپنی خشکوں کا کام لیتی تھی ان کے دائمی تعین و تفسیر کے لئے تعلیم کا جو کی تربیت یافتہ، فہم سلیم کی چھوٹی بہن، تربیت نے کوشش کی مگر بے سود۔ جو ہماری صورت (یا بالفاظ دیگر ثانوی کمفیات) مسئلہ کے بعد شکل قائم رہ سکیں، اب لوگوں کا دل ان سے اکتا چکا تھا؛ چند دن بعد ڈیکارٹ اور گلیلو کا جدید فلسفہ آیا تو اس سے صرف اتنا ہوا کہ ان ثانوی صفات کے خیال میں زیبائش پیدا ہو گئی۔

190

لیکن اگر سانس کے معنوم میں شے کی جدید اقسام اشیری و جسمی و نیا و اصل زیادہ توجہ ہے تو خود سانس کے طعوتوں میں ان پرانی تنقید کیوں کی جاتی ہے؟ علمی سانس کے منطقی متفقہ سمجھتے ہیں کہ ان موجودات اور دائمی تحدیدات کا خواہ کتنا ہی معین طور پر تصور کیا جاسکے، لیکن انہیں لفظ کا تفسیقی مصداق نہ قرار دینا چاہئے۔ ان کا وجود صرف اعتباری ہے اور یہ درحقیقت محد دوں اور عدد و شماروں کی طبع مصنوعی مختصر راستے ہیں جن پر پل کے ہم تجربی

بہاؤ کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ تک جاسکتے ہیں۔ اس طرح کے موجودات سے ہیں حل مشکلات میں بڑی مدد ملتی ہے، وہ ہمارے لئے بہت ہی کارآمد ثابت ہوتے ہیں لیکن ہمیں ان کے قریب میں نہ آنا چاہئے۔

ان اصناف خیال میں سے کس کی حقانیت کمال تر ہے، اس کا قطعی فیصلہ ممکن نہیں، ان کا فطری انداز، ان کی بدولت وہ بھی قومی کے استعمال میں کفایت شاعری کا پیدا ہونا، ان کا علمی حیثیت سے نتیجہ بخش ہونا، یہ تمام امور ان کی حدود کے نمایاں میار کی حقیقت سے ہماری نظر کے سامنے آجاتے ہیں، اور ہم انہیں دیکھ کے ششدر ہو جاتے ہیں۔ زندگی کے ایک دائرے کیلئے فہم سلیم، دوسرے کیلئے رائے، اور تیسرے دائرے کیلئے فلسفیانہ تنقید بہتر ہے لیکن ان میں سے کوئی علمی الاطلاق 'زیادہ حق' نہیں، اس کا علم خدا ہی کو ہے۔ اگر میرا خیال غلط نہیں تو مسائل کے اس فلسفہ میں جس کے حامی تاج، اوسٹولڈ اور تروپوم کے سے اکابر ہیں سبانی فطرت کے متعلق فہم سلیم کے نقطہ نظر کی طرف ایک عجیب و غریب باہرشت نظر آ رہی ہے، ان حضرات کے بقول ہم کسی مفروضہ کو بائیں معنی دوسرے مفروضہ کی نسبت 'زیادہ حق' نہیں کہہ سکتے کہ وہ حقیقت کی طرف بحرف نقل ہے۔ یہ صرف وہ طریقے ہیں جن سے ہم گفتگو میں کام لیتے ہیں، ان کا مقابلہ صرف نفع کے نقطہ نظر سے کرنا چاہئے، حقیقت ہی ایک ایسی چیز ہے جسے ہمہ تن حق کہا جاسکتا ہے لیکن ان اہل ضلالت کے نقطہ نظر سے اس حقیقت کا مصداق صرف محسوس حقیقت یا جذبات و احساسات کا بہاؤ ہے مثلاً توانائی یا انرجی (اوسٹولڈ کے بقول) بس ان احساسات کا مجموعی نام ہے، جن کی احضار کے وقت بعض طریقوں سے پائش کی جاتی ہے (خواہ وہ حرکت، حرارت، روشنی، مقناطیسی کشش یا کوئی اور شے ہو) جب ان کی اس طرح پائش ہو چکتی ہے تو ہم ان کے پیدا کردہ باہم منسلک تغیرات کو ایسے ضابطوں کی شکل میں بیان کر سکتے ہیں جو اپنی سادگی اور نتیجہ بخشی کے لحاظ سے بے مثل ہوتے ہیں، یہی ضابطہ اقتصاد خیال کی بہترین کامیابی ہیں۔

191

اس توانائی والے فلسفہ کی کون قدر نہ کرے گا، لیکن اس کی اپیل کے باوجود کمیسا طبیعیات کے اکثر علماء پر مافوق کبھی موجودات، حیوانات اور ارتعاشات کا اثر بدستور قائم ہے۔ اس فلسفہ میں اقتصاد ہی پہلو اس قدر غالب ہے کہ یہ ہمہ وجہ صحیح نہیں ہو سکتا حقیقت کی خاص الخاص اور اقتصاد نہیں، بلکہ افراط ہے۔

192

میں اس وقت جن امور پر بحث کر رہا ہوں، ان کی حیثیت بہت زیادہ فنی ہے، وہ بمشکل عام تقریروں کے لئے موزوں ہو سکتے ہیں، اور ان میں میری دست گاہ خود بہت محدود ہے۔ لیکن جو نتیجے اس بار سے میں اخذ کرنا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے: کہ 'حق' کے متعلق اس خیال کو کہ وہ پہلے سے موجود و تیار شدہ حقیقت کے صرف ٹکٹی کا نام ہے جو نفس بناتا ہے، اگرچہ ہم بالطبع اور بلا غور و فکر تسلیم کر لیتے ہیں، مگر وضاحت کے ساتھ اس کا سمجھ میں آنا دشوار ہے۔ جن مختلف اصناف خیال کو حق پر قابض ہونے کا دعویٰ ہے، ان کے دعوے کا قلم برداشتہ فیصلہ کرنے کے لئے ہمارے پاس کوئی سادہ اور سہل محصول معیار موجود نہیں۔ فہم سلیم معمولی سائنس یا جیسی فلسفہ، از حد تنقیدی سائنس اور تنقیدی یا تصوری فلسفہ، ان سب کی حقانیت بعض حیثیات سے ناکافی معلوم ہوتی ہے، ان سب سے کچھ نہ کچھ تشنگی باقی رہ جاتی ہے۔ اس قدر وسیع الاختلاف نظموں کی باہم سرکرائی سے یہ امر صاف ظاہر ہے کہ ہمارے ذہن میں نظموں کا کوئی یقین منہوم نہیں اور ہم تصور حق کے از سر نو قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ اس دشوار کام کو میں آئندہ محاضروں میں انجام دینے کی کوشش کروں گا، اور اس محاضرہ کو اب چند نقطوں کے اضافہ پر ختم کرتا ہوں۔

193

آج کے محاضرے کی صرف دو باتیں ہیں جن میں چاہتا ہوں کہ آپ اپنے ذہن میں لکھیں: ان میں سے ایک فہم سلیم کے متعلق ہے۔ میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ فہم سلیم پر شک کرنے کی وجہ موجود ہے، فہم سلیم کے مقولات اگرچہ اس قدر قابل احترام، اس قدر علی الاموم کار آمد اور اس قدر جزو زبان ہیں۔ لیکن محجب نہیں کہ وہ ان غیر معمولی طور پر کامیاب مفروضوں کا مجموعہ ہوں (حکمی دریافت یا ایجاد تاریخی حیثیت سے افراد کی مرہون منت ہوا، اور جن کی عالم گیر اشاعت بتدریج ہوئی ہو) جن سے ہمارے اسلاف نے خارج از زمانے میں اپنے فوری تجربات کے عدم تسلسل کی اصلاح و ترمیم سازی میں کام لیا ہو، اور یوں معمولی علمی مقاصد کے لئے سطح فطر کے ساتھ اس قدر قابل اطمینان طریقہ سے توازن پیدا کیا ہو کہ اگر دیتھیمس، ارسطیدیس، گیلیلیا یا بابر کے اس طرح کی مثالوں سے متاثر ہونے والے اور غیر معمولی ذہنوں کی متجاوہ منہج احمد و باغی سرگرمیاں نہ ہوتیں تو یہ توازن تابہ قائم رہتا! — فہم سلیم کے متعلق اس شک کو ہر بانی فرما کر نہ بھولنے گا۔

دوسری بات جو آپ کے ذہن میں رہنا چاہئے یہ ہے کہ مذکورہ بالا مختلف اصناف

خیال کے وجود، ان کی بعض مقاصد کے لئے اس قدر موزونیت، لیکن بایں ہمہ ان کے باہم
تعارض اور کمال صداقت کے دعویٰ میں ناکامی سے کیا تاجیکت کے مفید مطلب یہ شبہ
نہ پیدا ہونا چاہئے کہ ہمارے تمام نظریے الہامات یا کسی خدا کے ترتیب دادہ عالم گیر معنی کامل
ہونے کے بجائے صرف ایسے وسائل ہیں جن سے ہم حقیقت کے ساتھ موافقت پیدا کرنے میں
کام لیتے ہیں؟ اس خیال کو میں دوسرے محاضرے میں تاہ اسکان وضاحت کے ساتھ
ظاہر کر چکا ہوں۔ واقعاً جو نظری صورت حال ہے اس کی بے قراری، ہر سطح خیال کی بعض مقاصد
کے لئے نفع بخشی، اور اپنے حریفوں کے میں ان سے اخراج میں ناکامی، یقیناً ایسے تاجیکی خیال
کی طرف شعریہ جس میں امید کرتا ہوں کہ آئندہ محاضروں سے یکسر اذعان کا رنگ بھی
پیدا ہو جائے گا۔ کیا بالآخر خود حق میں ابہام کا احتمال نہیں ہو سکتا؟

197

محاضرہ ۶

تائبجیت کا مفہوم صداقت

منقول ہے کہ کلرک میکسول کو بچپن میں ہر امر کی توجیہ کے معلوم کرنے کا مرض تھا، اور جب کسی شے کے متعلق لوگ اسے مجمل لفظی وجہ بتا کر ٹال دینا چاہتے تو وہ بے صبر ہو کر یہ کہتا کہ ”ہاں“ مگر میں اس کی خاص روش جاننا چاہتا ہوں۔ اگر میکسول کا سوال صداقت یا حق کے متعلق ہوتا تو اس خاص روش کا جواب صرف تائبجیت دے سکتی۔ مجھے یقین ہے کہ اس موضوع کے متعلق صرف ہمارے زمانہ کے تائبجیت پسندوں خصوصاً مشہور ڈیوی کا بیان ہی ممکن الثبوت ہو سکتا ہے۔ یہ موضوع اس قدر نازک اور اس کا سلسلہ اس طرح گوشہ گوشہ میں پھیلا ہوا ہے کہ اس پر عام محاضرہ میں اختصار کے ساتھ بحث کرنا بہت ہی دشوار ہے؛ لیکن حق کے متعلق مشہور ڈیوی کے خیال کی عقلیت پسند فلاسفہ کے ہاتھوں غضبناک حملوں اور نفرت انگیز غلط فہمیوں کو دیکھ کے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اگر اس خیال کے بارے میں صاف و سادہ بیان کا کوئی موقع ہو سکتا ہے تو وہ یہی ہے۔

198

مجھے پوری توقع ہے کہ ہر نظریہ کی ترقی کی بہترین منزلوں میں حق کا شاکی تصور موجود نظر آئے گا؛ جیسا آپ کو معلوم ہو گا۔ جب کوئی جدید نظریہ پیش کیا جاتا ہے تو سب سے پہلے اسے منو قرار دیا جاتا ہے، اس کے بعد اسے درست لیکن غیر اہم تسلیم کیا جاتا ہے، اور آخر میں اس کی اہمیت کا اس حد تک اعتراف کیا جاتا ہے کہ خود مخالفین اس کے انکشاف کے مدعی بن جاتے ہیں۔ مفہوم صداقت کے متعلق ہمارا اصول ابھی پہلی منزل میں ہے؛ لیکن دوسری منزل میں داخل

ہونے کے آثار بعض حلقوں میں نظر آنے لگے ہیں۔ میری یہ تمنا ہے کہ ان محاضرات کی مدد سے ہمارا اصول آپ حضرات کی نظروں میں دوسری منزل تک پہنچ جائے۔

حقیقت کی ہر کتاب سے آپ کو یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ صداقت ہمارے بعض تصورات کا خاصہ ہے۔ صداقت کے معنی حقیقت کے ساتھ موافقت اور بطلان کے معنی حقیقت کے ساتھ عدم موافقت ہیں۔ اس تعریف کو تاجت پسند اور عقلیت پسند دونوں تسلیم کرتے ہیں؛ لیکن جب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ موافقت سے کیا مراد ہے؟ اور جس حقیقت کے ساتھ موافقت کی ضرورت ہے اس کا مفہوم کیا ہے؟ تو اس وقت تاجت پسندوں اور عقلیت پسندوں میں جنگ چھڑ جاتی ہے۔

اس حق پر سوال کے جواب میں تاجت پسند تحلیل و مانع سوزی سے اور عقلیت پسند جبرت گوئی و بے غوری سے زیادہ کام لیتے ہیں۔ غام خیال یہ ہے کہ صداقت کے لئے حقیقت کی نقل ہونا ضروری ہے؛ دیگر عام خیالات کی طرح یہ خیال بھی بہت ہی معمولی تجربہ کی تقلید کرنا چاہتا ہے۔ محسوس اشیاء کے متعلق ہمارے تصورات واقعی ان اشیاء کی نقل ہوتے ہیں۔ خدا انھیں بند کر کے اس دہوار کی بڑی گھڑی کا تصور رکھئے، پھر دیکھئے اس کے ہندسوں دائرہ کی کسی صمیم تصویر آپچے آئینہ خیال میں نظر آتی ہے؛ لیکن اگر آپ اس کی ساخت یا کام کا تصور کریں (بشرطیکہ آپ گھڑی ساز نہ ہوں) تو آپ کی ذہنی تصویر اتنی صمیم نہ ہوگی، اگرچہ کافی حد تک صمیم ہوگی؛ کیونکہ اس حقیقت سے تصادم نہ ہوگا۔ چاہے آپ کام یا ساخت کے لفظ سے سمجھیں لیکن یہ لفظ آپ کے لئے پوری طرح کارآمد ہے۔ اب اگر آپ ساخت کے بدلے اس کی وقت نہائی، اس کی کمائی کی بجائے، کا تصور کریں تو یہ بات مشکل سے سمجھ میں آئے گی کہ آپ کا یہ تصور کس شے کی صمیم تصویر ہے۔

آپ نے دیکھا اس وقت ہمارے سامنے ایک حل طلب سوال یہ ہے کہ کہاں ہمارے خیالات اشیاء کی معین طور پر نقل نہیں کر سکتے وہاں ان کی اشیاء کے ساتھ موافقت سے کیا مراد ہوتی ہے؟ بعض تصوریہ کا یہ قول معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے نزدیک ان اشیاء کے متعلق جو خیال ہمارے دل میں آنا چاہئے اگر وہی خیال آیا ہے تو اس پر حق کا اطلاق کیا جائے گا۔ بعض کی یہ رائے ہے کہ خیال کو شے کی نقل ہونا چاہئے؛ یہ لوگ خیال کے متعلق اس طرح گفتگو کرتے ہیں جس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ہمارا خیال مطلق کے ادبی طریق خیال کی

جس قدر نقل ہوگا اسی قدر حق ہوگا۔

آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ ان خیالات کے لئے نتائجیہ بحث کی ضرورت ہے؛ لیکن ذہنیہ فرض کرتے ہیں کہ یا صداقت دراصل ایک ساکن وقائم تعلق ہے۔ ان کے نزدیک جب آپ کے ذہن میں کوئی شے کا حق یا سچا خیال آجائے تو معاملہ ختم ہو جاتا ہے؛ حق آپ کے قبضہ میں آجاتا ہے، آپ اس سے واقف ہو جاتے ہیں؛ پس آپ کی معراج منکر پوری ہو چکی۔ آپ ذہنی حیثیت سے اس مقام پر پہنچ گئے جہاں آپ کو پہنچنا چاہئے، آپ اپنے اطلاقی حکم کو بجالا چکے، اور اب عقلی سرفروشت کے اس نقطہ معراج کے بعد مزید کوئی شے باقی نہیں رہتی۔ علیات کے نقطہ نظر سے آپ اس حالت میں ہیں جو ثابت تو ازل کا مصداق ہے۔

اس کے برعکس نتائجیت اپنے معمولی سوالات کرتی ہے؛ کہ مثلاً غلاں خیال حق ہے تو اس سے واقعی زندگی میں کونسا معنی فرق پیدا ہوگا؟ اس حق کا تحقق کیسے ہوگا؟ اس خیال کے پھل ہونے کی صورت میں کیا مختلف تجربات حاصل ہوں گے؟ غرض تجربہ کی حیثیت سے اس حق خیال کی نقد قیمت کیا ہے؟

201

ان سوالات کے کرتے ہی نتائجیت کو یہ جواب ملتا ہے؛ کہ حق کا مصداق وہ خیالات یا تصورات ہیں جن میں ہم اپنے رنگ میں رنگ سکے ہیں، جن میں ہم درست کر سکتے ہیں اور جن کی ہم تائید و تصدیق کر سکتے ہیں؛ بلکہ اس مصداق وہ خیالات ہیں جن کے متعلق ان امور کی کنجاش نہیں ہوتی۔ یہی وہ عملی فسق ہے جو تصورات کی حقانیت سے پیدا ہوتا ہے؛ لہذا لہجہ حقانیت یا صداقت کے معنی ہیں؛ کیونکہ بس اسی حیثیت سے ہم حقانیت کا علم ہوتا ہے۔

میں اسی اصول کا حافی ہوں، اس کی رو سے حقانیت کوئی ایسا جامد خاصہ نہیں جو خود خیال یا تصور کے اندر رہتا ہو۔ حقانیت خیال میں پیدا ہوتی ہے، خیال حق بنتا ہے، واقعات اسے حق بناتے ہیں؛ اس کی صداقت ایک واقعہ ہے، ایک عمل ہے، معنی وہ عمل جس کی بدولت خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ اس کی صداقت اس کی درست کاری کا عمل ہے۔

لیکن نتائجیت کے نقطہ نظر سے خود تصدیق اور درست کاری کے کیا معنی ہیں؟ خود ان الفاظ ہی سے تصدیق شدہ یا درست کار خیال کے بعض عملی نتائج مترشح ہوتے ہیں۔ اس طرح کے نتائج کی تعبیر کے لئے اصول موافقت سے بہتر الفاظ کا ملنا و شمار ہے۔ جب ہم

یہ کہتے ہیں کہ ہمارے خیالات حقیقت کے 'موافق' ہیں تو یہی نتائج ہمارے پیش نظر ہوتے ہیں۔ ہمارے ان موافق حقیقت خیال سے افعال و بعض دیگر خیالات میں تھوڑا سا پیدا ہوتی ہے؛ ان افعال و خیالات کی وساطت سے ہمارے موافق حقیقت خیالات ایسے تجربہ کی سمت میں یا اس کی سرحد تک یا اس کی حدود کے اندر تک ہماری رہنمائی کرتے ہیں جس کے متعلق ہیں۔ یہ برابر احساس ہوتا رہتا ہے کہ وہ ہمارے اصل خیالات کے موافق ہے (یہ احساس ہماری استعداد میں داخل ہے)۔ تعلقات و تغیرات میں تدریجی ترقی کن، ہم آہنگ اور شعنی بخش معلوم ہوتے ہیں۔ یہی وہ عالم و موافق رہنمائی ہے جسے ہم کسی خیال کی تصدیق کہہ سکتے ہیں۔ یہ بیان ابتداءً مبہم اور پھر زمر معلوم ہوتا ہے مگر اس سے جو نتائج مستنبط ہوتے ہیں وہ اتنے اہم ہیں کہ ان کی تشریح میں اس وقت کا باقی حصہ صرف کر دینا پڑے گا۔

202

سب سے پہلے میں آپ کو یہ یاد دلادوں کہ حق یا صحیح خیالات کے موجود ہونے کے معنی ہر جگہ یہ ہوتے ہیں کہ ان کے پاس عمل کے بے بہا آلات یا وسائل موجود ہیں حصول صداقت کا فرض ایک خالی از تیو آسمانی حکم یا ذہن کی عائد کردہ بندش نہیں بلکہ ایک ایسا فرض ہے جس کی تائید میں متول علمی دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں۔

انسانی زندگی کے نقطہ نظر سے واقعاتی امور کے متعلق حق یا صحیح بیانات کی اہمیت انظر من الشمس ہے ہم ایک ایسے عالم حقائق میں رہتے ہیں جو بے انتہا مفید اور بے انتہا مضر ہو سکتا ہے۔ جن خیالات سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں سے کسی کی توقع رکھنا چاہئے وہ تصدیق کے اس ابتدائی دائرہ میں حق قرار پاتے ہیں اور ان کا حصول انسان کا ابتدائی فرض ہوتا ہے۔ یہاں حصول حق مقصود بالذات ہونے کے بجائے دوسری تشقیقوں کے حصول کا صرف ابتدائی ذریعہ ہوتا ہے۔ اگر انسان جنگل میں راستہ بھول جائے، بھوکا مرنے لگے، مارے مارے پھرنے کے بعد کہیں کچھ ٹڈی نظر آئے تو اس کچھ ٹڈی کے آخر میں انسانی مسکن کے موجود ہونے کا خیال آنا اس کے لئے از حد اہم ہے؛ کیونکہ اگر اسے یہ خیال آیا اور اس نے اس خیال پر عمل کیا تو مجب نہیں اس کی جان بچ جائے۔ اس صورت میں حق خیال سلف مفید ہے کہ اس کا تعلق جس شے سے ہے یعنی انسانی مسکن، وہ مفید ہے۔ غرض حق خیال میں عملی قیمت اشیائے خیال کی عملی اہمیت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اشیائے خیال ہمیشہ اہم نہیں ہوتیں؛ لیکن ہے جس انسانی مسکن کی مذکورہ بالا صورت میں اتنی اہمیت تھی،

203

204

اس کی دوسرے موقع پر سمو اہمیت نہ ہو۔ ایسی حالت میں انسانی سکُن کا خیال لگو کتنا ہی قابلِ تصدیق ہو لیکن مکتابِ عمل ہو گا؛ اور اس لئے اس کا پوشیدہ رہنا ہی بہتر ہو گا۔ چونکہ ہر خیال کبھی نہ کبھی کم سے کم عارضی طور پر اہم ہو سکتا ہے، اس لئے یہ بات ظاہر ہے کہ زائد از ضرورت حق خیالات یعنی ایسے خیالات کے عام سرمایہ کا موجود رہنا مفید ہے جو کسی ممکن الوقوع صورت حال میں حق ثابت ہو سکتے ہیں۔ ہم اس طرح کی زائد از ضرورت صداقتوں کا سرمایہ حافظہ کے خزانہ میں محفوظ رکھتے ہیں اور جب اس خزانہ میں گنجائش نہیں رہتی تو یادداشت کی کتاب میں قلمبند کر لیتے ہیں۔ جب کوئی زائد از ضرورت صداقت جنگامی ضروریات کے لحاظ سے باہل بن جاتی ہے تو وہ خزانہ سے نکل کے دنیا میں کام کرنے کے لئے آجاتی ہے اور اس وقت اس کا یقین زیادہ بڑھ جاتا ہے۔ ایسے موقع پر آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ”یہ اس لئے مفید ہے کہ حق ہے“ اور یہ بھی کہ ”یہ اس لئے حق ہے کہ مفید ہے“ مگر ان دونوں فقروں کا محال ایک ہے؛ ان دونوں کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسا خیال موجود ہے جس کا تحقق اور تصدیق ہو سکتی ہے۔ جس خیال کا تصدیق عمل شروع ہو جاتا ہے اسی کو حق کہتے ہیں؛ اور جب تجربہ سے اس کی تکمیل ہو جاتی ہے تو اسی کو مفید کہتے ہیں۔ اگر صحیح خیالات شروع ہی سے اس طرح مفید نہ ہو کرتے تو انہیں حق کی امتیازی حیثیت حاصل ہوتی؛ نہ ان کا ایک خاص نام رکھا جاتا اور ایسا نام تو کیا تجویز کیا جاتا جس سے ان کا قیمتی ہونا ترشح ہوتا۔

205

اس سادہ سرائے سے تباہیت اپنے حق و صداقت کے اس عام تصور تک پہنچ جاتی ہے جس کی رو سے اس کا دہن دراصل اس طریقہ سے وابستہ ہے جس کی بدولت تجربہ کا ایک لمحہ دوسرے ایسے لمحوں تک رہنا ہی کرتا ہے جن تک رہنا ہی کا ہونا کارآمد ہوتا ہے۔ ابتداءً اور فہمِ سلیم کی منزل میں کس فیضی حالت کی حقانیت سے کارآمد رہنا ہی کا یہی فعل مراد ہوتا ہے۔ جب ہمارے تجربہ کے کسی واقعہ سے کوئی ایسا خیال پیدا ہوتا ہے جو حق ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ جلد یا دیر میں ہم اس خیال کو لے کے تجربہ کی خزینات تک آئیں گے اور ان کے ساتھ زیادہ فنی بحث تعلق پیدا کریں گے یہ بیان کافی مبہم ہے لیکن برائے ہر بانی اسے ذہن نشین رکھئے۔ ہمارا تجربہ باقی عددی سے لبریز ہے؛ یہ اپنے ایک حصہ سے دوسرے حصہ کے لئے تیار رہنے کا سبق دیتا ہے، کیسی تعبیر ترشے کا قصہ دیا اسپر دلالت کرتا ہے، اس کی دلالت کی تصدیق اس شے کی آمد سے ہوتی ہے۔ ایسے موقع پر حقانیت و صداقت کا

منہوم بالآخر تصدیق کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کی صداقت ہماری خود سری کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی۔ اگر ان کے ایقانات اس نظم حقائق کی باندی نہ رہیں جو عالم تصور میں نظر آتا ہے تو غضب ہی ہے۔ اسے ایسے ایقانات یا تو کسی مسئلہ تک رہنمائی نہیں دے گی یا پھر وہ باطل روا بط پیدا کر لیں گے۔

206

یہاں حقائق، و اشیاء سے یا وہ چیزیں ہم مراد لیتے ہیں جن کا ہم سلیم سے تعلق ہوتا ہے اور جو محسوس طور پر موجود ہوتی ہیں یا وہ علاقے مراد ہوتے ہیں جن سے ہم سلیم کو سہوار کا ہوتا ہے؛ مثلاً تاریخ، مکان، مسافت، قسم، فعلیت، جب ہم انسانی سکُن کی خیالی تصویر ذہن میں لے کے کبڈ مڈی پر چلتے ہیں تو آخر اس سکُن تک پہنچتے اور اسے واقعی دیکھتے ہیں۔ یہی اس خیالی تصویر کی کامل تصدیق ہے اس طرح کی سادہ اور پورے طور پر تصدیق شدہ رہنمایان احقاق حق کی اصل یا اساس ہیں۔ تجربہ سے عمل احقاق کی اور ٹھیک سہی معلوم ہوتی ہیں، لیکن ان کے متعلق ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ وہ یہی استثنائی تصدیقیں ہیں جو یارک گئی ہیں، یا پھر گئی ہیں یا ایک دوسرے کے قائم مقام بن گئی ہیں۔

مثلاً اس شے کو لیجئے جو دیوار پر نظر آ رہی ہے، ہم آپ اسے گھڑی سمجھتے ہیں، حالانکہ ہم میں سے کسی نے بھی اس ساخت کو نہیں دیکھا، جس کی بدولت یہ گھڑی گھڑی ہے۔ ہم کو شش تصدیق کے بغیر اس کے گھڑی ہونے کو صحیح یا حق قرار دے لیتے ہیں۔ لیکن اگر حق یا صداقت عمل تصدیق کا نام ہے، تو کیا اس طرح کی غیر صدقہ صداقتوں کو خام کہنا چاہئے؟ نہیں۔ کیونکہ جن حق خیالات پر ہماری زندگی کا دار مدار ہے ان کی عظیم الشان تعداد اسی طرح کی ہے۔ صداقت کے لئے بالواسطہ اور بلاواسطہ دونوں طرح کی تصدیقیں کافی ہوتی ہیں۔ اگر قرآن سے کافی ثبوت مل رہا ہے تو معنی شہادت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جس طرح ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ جاپان موجود ہے کیونکہ اس فرض سے ہمارا کام چلتا ہے، ہر شے سے اس فرض کی تائید ہوتی ہے اور کسی شے سے اس کی تردید نہیں ہوتی۔ اسی طرح ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ دیوار پر جو شے نظر آ رہی ہے وہ گھڑی ہے، ہم اس شے سے گھڑی کا کام لیتے ہیں، اسے محاضرہ کے وقت کا اس سے اندازہ کرتے ہیں۔ ایسے موقع پر ہمارے 'فرض کر لینے' کی تصدیق ہو جانے کے یہ معنی ہیں کہ اس کی وجہ سے تعارض یا مایوسی نہیں ہوتی۔ کافی، نلکا اور درقاص کی قابلیت تصدیق ایسی ہے، جیسی واقعی تصدیق۔ دنیا میں اگر ایک عمل احقاق مکمل ہوتا ہے تو اس کے مقابل میں لاکھوں

207

ایسے ہوتے ہیں جو اسی حالت نشوونما میں کام دیتے رہتے ہیں۔ ایسے اعمال احقاقیکم کہ براہ راست تصدیق کی طرف منقطع کر دیتے ہیں، ان سے ہماری ان اشیاء کے ماحول تک رہنمائی ہوتی ہے جو ان کے رد و ہوتی ہیں۔ اگر بار بار آخر خستہ کام چلتا رہتا ہے تو ہمیں امکان تصدیق کا اس حد تک یقین ہوتا ہے کہ ہم تصدیق سے قطع نظر کر لیتے ہیں اور ہمارا فعل واقعات سے حق بجانب ثابت ہوتا ہے۔

208 یہ ہے کہ حق کا دار و مدار اس کا یا اعتبار پر ہے۔ ہمارے خیالات کی حالت نوٹوں کی سی ہے کہ جب تک لوگ لینے سے انکار نہیں کرتے یہ چلتے رہتے ہیں۔ مگر اس کے یہ معنی ہیں کہ کہیں نہ کہیں براہ راست تصدیق ہو چکی ہے، ورنہ حق کی ساری عمارت اسی طرح آ رہے، جس طرح اگر نوٹوں کی اساس نقد پر نہ ہو تو مالی نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ ایک معاملہ میں آپ میری تصدیق پر اعتبار کرتے ہیں، دوسرے معاملہ میں میں آپ کی تصدیق پر اعتبار کرتا ہوں، یوں ہم لوگ ایک دوسرے کی تصدیق سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ غرض یہ عمارت انہی ایقانات کے ستون پر قائم ہے جن کی کوئی نہ کوئی شخص عینی شکل میں تصدیق کر چکا ہے۔

زندگی کے معمولی کاروبار میں مکمل تصدیق کے برطرف رکھنے کی اکفایت وقت کے علاوہ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اشیاء کا وجود شکل افراد میں مکمل شکل اقسام ہوتا ہے۔ ہماری دنیا کی خصوصیت ایسی ہے جو اس میں ہمیشہ سے پائی جاتی ہے۔ بس لئے جب ہم کسی قسم کے ایک فرد یا نمونہ کے متعلق اپنے خیالات کی تصدیق کر لیتے ہیں تو اپنے آپ کو اس قسم کے باقی افراد کے متعلق ان خیالات کے استعمال کا مختار سمجھنے لگتے ہیں جو دماغ عاویہ پیش نظر شے کی قسم معلوم کر کے قانون قسم پر عمل کرتا ہے اور تصدیق کا انتظار نہیں کرتا، وہ ننانوے فیصدی برحق ہوتا ہے اور اس پر برحق ہونے کا ثبوت خود اس کے کردار سے ملتا ہے جو ہمیشہ نظر صورت کے لئے موزوں ہوتا ہے، اور کسی امر سے اس کی تردید نہیں ہوتی۔

209 یوں کمال عمل تصدیق کی طرح بالواسطہ اور بالقوہ عمل تصدیق بھی صحیح ہو سکتا ہے۔ یہ دونوں طرح کے اعمال تصدیق تمام دیگر صحیح اعمال کی طرح کام کرتے ہیں۔ ان سے وہی فوائد حاصل ہوتے ہیں جو دیگر صحیح اعمال سے حاصل ہوتے ہیں۔ ان کو انہی اسباب کی بناء پر تسلیم کیا جاتا ہے جو دوسرے صحیح اعمال کے تسلیم کرنے کی بنیاد ہوتے ہیں، اور یہ سب کچھ امور واقفہ سے متعلق اسی فہم سلیم کی سطح پر ہوتا ہے جو اس وقت ہمارے زیر بحث ہے۔

لیکن ہمارا ذخیرہ صرف امور واقعہ پر مشتمل نہیں۔ خالص ذہنی خیالات کے باہمی تعلقات میں بھی حق و باطل کا فرق ہوتا ہے، مگر یہاں ہمارے ايقانات مطلق یا غیر مشروط ہوتے ہیں۔ جب وہ حق ہوتے ہیں تو انھیں نقد و دیا، اصول، کہا جاتا ہے۔ ایک اور ایک دو ہوتے ہیں، دو اور ایک تین ہوتے ہیں؛ سفید میں کالے کی نسبت عبور سے کم فرق ہوتا ہے، جب سبب کا اثر شروع ہو جاتا ہے تو اس کے ساتھ سبب کا وجود بھی شروع ہو جاتا ہے۔ پھر ممکن، ایک ہر قابل تصور عبور سے سفید اور سبب پر صادق آتا ہے لیکن یہاں اشیاء ذہنی اشیاء ہیں، ان کے تعلقات استقدر میں ہیں کہ ہم ایک نظر میں ان کا تصور کر سکتے ہیں اور حسی تصدیق ضروری نہیں۔ علاوہ ان ذہنی اشیاء کے منطقی جوابات ایک دفعہ حق ہو گئی وہ ہمیشہ حق ہو گئی، لہذا یہاں حقانیت کی نوعیت ادبی ہو گئی۔ آپ کو کہیں بھی کوئی ایسی جگہ ملے گی جو ایک، سفید، عبوری، سبب، یا مسبب ہے تو اصول بالا اس پر تانا بڑھایا ہو گا۔ ایسے موقع پر صرف قسم دریافت کر کے قانون قسم کے منطبق کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر آپ کو صحیح قسم معلوم ہو گئی تو آپ کو حق ضرور معلوم ہو جائے گا کیونکہ آپ کے ذہنی تعلقات اس قسم کی ہر شے کے لحاظ سے بلا استثناء حق ثابت ہوتے ہیں۔ اگر ایسی صورت میں آپ کو حق نہ معلوم ہو سکے گا تو اس کی ذمہ دار قسم ہی کی غلطی ہو گئی۔

210

مگر ان ذہنی تعلقات کی دنیا میں بھی صداقت رہنمائی ہی کا ایک معاملہ ہے۔ ہم ایک مجرد خیال کو دوسرے مجرد خیال سے ملاتے ہیں، ان کے منطقی یا ریاضیاتی نظام بناتے ہیں، ان کے لئے جداگانہ اصطلاحات وضع کرتے ہیں، یہ اصطلاحات تجربہ کے جن محسوس واقعات پر دلالت کرتی ہیں، ان میں آخر کار ترتیب پیدا ہوتی ہے اور یوں ایسے ادبی حق خیالات حاصل ہوتے ہیں جو واقعاتی امور پر بھی منطبق ہوتے ہیں۔ نظم سربہ اور واقعہ کا یہ ازدواج بے انتہا نتیجہ خیز ہوتا ہے۔ اگر ہم نے اشیاء کو صحیح جگہ پر رکھا ہے تو ہم جو کچھ کہیں گے وہ ہر شے کی مخصوص تصدیق سے قبل بھی حق ہو گا۔ ہر طرح کی ممکن چیزوں کے لئے یہ بار بار بنایا ذہنی ڈھانچا ہماری عین منکری ساخت کے تابع ہے جس طرح ہم حسی تجربات کے متعلق سستی و نا استواری سے کام نہیں لے سکتے اسی طرح تجریدی تعلقات کے متعلق بھی ہم اس سے کام نہیں لے سکتے؛ چاہے ہم ان کے نتائج کو پسند کریں یا نہ کریں مگر ہم ان پر بحث کرتے وقت استواری و تطابق کو ملحوظ رکھنے پر مجبور ہیں۔ سربایہ کی طرح قرض کا حساب بھی جس کے قاعدوں کے مطابق ہی لگایا جاتا ہے، اس کا سواں حصہ اور محیط و قطر کا یا ہم تناسب اس وقت بھی ذہنی

211

حیثیت سے متعین ہے، چاہے کسی نے اس کا حساب لگایا ہو یا نہ لگایا ہو۔ اگر ہمیں کبھی کسی دائمی دائرہ سے بحث کرتے وقت اس تناسب کی ضرورت ہوگی تو سمجھ لی تو اس مسئلہ کے مطابق ہی صحیح تناسب نکالنا پڑے گا؛ کیونکہ یہ اسی طرح کے حق خیالات ہیں جس کا اثبات ان قواعد سے دوسری جگہ کیا جاتا ہے۔

یوں ہمارے فلسفہ ایک طرف حسی نظام کے اور دوسری طرف ذہنی نظام کے پنجے میں دبا ہوا ہے اور ان دونوں کے بیچ میں خیالات کو حقائق کی خواہ وہ ایمان و واقعات ہوں یا مجرورات و اصول موافقت کرنا پڑتی ہے ورنہ نامطابقت اور ناکامی کی نذر ملتی ہے۔

212

اس حد تک ذہنیت پسندوں کو کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا البتہ وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے ابھی تک اس مسئلہ کے صرف سطحی پہلو کو مشکل سے ہاتھ لگایا ہے۔

غرض 'حقائق' سے مراد یا معنی واقعات ہوتے ہیں یا اشیاء کی تجریدی اقسام، اور ان کے ایسے تعلقات جن کا ہمیں وجدان کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے چونکہ حقائق کا پیش نظر رکھنا ہمارے جدید خیالات کے لئے ضروری ہوتا ہے اس لئے حقائق سے مراد وہ تمام حق یا صحیح خیالات بھی ہوتے ہیں جو ہمارے پاس پہلے سے موجود ہوتے ہیں لیکن اس طرح کے سہ گانہ حقائق کے ساتھ موافقت کے کیا معنی ہیں؟

یہیں سے تاجیکیت پسندی اور ذہنیت پسندی کا ساتھ چھوٹنا شروع ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ موافقت اور نقل کے معنی ابتداء میں ایک تھے؛ لیکن ہمیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ گھڑی کی اندرونی ساخت کی ذہنی تصویر کے بجائے گھڑی کے لفظ سے ہمارا کام چل جاتا ہے۔ ایک گھڑی پر کیا موقوف ہے بہت سی چیزوں کے خیالات ان کی نقل نہیں بلکہ محض علامت ہوتے ہیں۔ اسی 'طاقت' اور خود وعدہ در۔ ان حقائق کی ہمارا ذہن کیسے نقل کر سکتا ہے؟

213

حقیقت کے ساتھ وسیع ترین معنوں میں موافقت سے صرف یہ مراد ہو سکتی ہے کہ خود حقیقت تک یا اس کے ماحول کے اندر تک پہنچائی ہوتی ہے یا اس کے ساتھ اب مطلق پیدا ہوتا ہے جس کی بدولت ذہنی یا علمی حیثیت سے خود اس حقیقت یا اس کے ساتھ کسی متعلق کے عرصے عدم تعلق کی منہبت بہتر کام لیا جاسکتا ہے لیکن بسا اوقات موافقت سے یہ مراد ہوتی ہے کہ اس حقیقت کی وجہ سے کوئی ایسی بات پیش نہیں آتی جس کا ہمارے خیالات کی

اور جگر رہنائی سے تعارض ہوتا ہے حقیقت کی نقل موافقت کی ایک ہیئت اہم صورت ہے لیکن یہ صورت اصلی شے نہیں۔ اصلی شے رہنائی ہے جس خیال سے عملاً یا ذہناً خود حقائق یا مانعہ متعلقات سے کام لینے میں مدد ملے گی جس سے ترقی کو مایوسی سے دوچار نہ ہونا پڑے گا، جو فی الواقع موزوں ہو گا، جو ہماری زندگی کو حقیقت کے مجموعی ماحول کے مناسب بنائے گا؛ وہ خیال بقدر ضرورت موافق ہو گا۔

اس نام پر معین ذہنی تصوروں کی طرح نام بھی حق و باطل کا مصداق ہوتے ہیں، ان سے بھی اسی طرح کامل تصدیق پیدا ہوتا ہے، اور اسی طرح کے عملی نتائج کی طرف رہنائی کرتے ہیں۔

ہر انسانی فکر پر بحث ہو سکتی ہے، ہم خیالات کا تبادلہ کرتے ہیں آپس میں سبب و سبب کے ذریعہ تصدیقوں کا لین دین ہوتا ہے؛ یوں تقریری حق و صداقت قائم ہوتی، اس کا ذخیرہ فراہم ہوتا، اور سبب تک پہنچتا ہے۔ اس لئے ہمیں خیال ہی میں نہیں بلکہ گفتگو میں بھی تطابقت کو ملحوظ رکھنا چاہئے؛ کیونکہ خیال اور گفتگو دونوں میں ہم افہام سے کام لیتے ہیں۔ نام یا ربا یوں ہی رکھ لئے جاتے ہیں، مگر جب ایک دفعہ وہ سمجھے جانے لگیں تو ہمیں باقی رکھنا پڑتا ہے۔ اب ہمیں قابل کو بائیل اور بائیل کو قابل نہ کہنا چاہئے، اگر ہم نے ایسا کیا تو ہم پوری کتاب پیدا کر لیں اور واقعات و گفتگو کی اس دنیا سے بالکل الگ ہو جائیں گے جو اس وقت تک چلی آئی ہے۔ ہمارا ارستہ اس صداقت سے قطع ہو جائے گا، جو واقعات و گفتگو کے پورے نظام میں پائی جاتی ہے۔

ہمارے حق و صحیح خیالات کی بہت بڑی کثرت (مثلاً بائیل و قابل کی گزشتہ تاریخ کے متعلق خیالات) میں براہ راست اور زور و زور تصدیق کی گنجائش نہیں، ہم وقت کے بہتے دریا کو صرف الفاظ کی مدد سے طے کر سکتے ہیں؛ ہم ماضی کی تصدیق صرف ان نتائج سے کر سکتے ہیں جن کے اسباب ماضی میں پائے جاتے تھے۔ اب اگر ہمارے خیالات ان الفاظ اور نتائج کے موافق ہوتے ہیں تو ہم انہیں حق سمجھتے ہیں؛ جس طرح گزشتہ زمانہ کا وجود حق ہے اسی طرح جو بیس سینئر کا وجود حق ہے؛ اسی طرح ان عجیب اختلافات جانوروں اور ان کی صحیح تاریخ و ماحول کا وجود حق ہے جو طوفانِ نوح سے پہلے دنیا میں پائے جاتے تھے۔ خود اس گزشتہ زمانہ کے وجود کا حق ہونا موجودہ زمانہ کے ساتھ التصاق سے ثابت ہوتا ہے؛

جس طرح اس وقت موجودہ زمانہ حق ہے اسی طرح کبھی گزشتہ زمانہ حق تھا۔
اس طرح دراصل موافقت سے مراد رہنمائی ہوتی ہے اور رہنمائی بھی وہ جو مفید
ہے؛ کیونکہ اسی کی بدولت اہم اشیاء کے مقامات تک رسائی ہوتی ہے۔ حق خیالات
سے ہماری رہنمائی لفظی اور تصویری حلقوں تک بھی ہوتی ہے اور حسی خاتوں تک بھی ان کی
بدولت ہماری رسائی تطبیق، پاسداری، اور انسانی معاشرت کی روانی تک ہوتی ہے؛
وہ ہیں بے راہ روی، تنہا گزاری، ناکام ولاحال غور و فکر سے بچا لیتے ہیں۔ اس عمل رہنمائی
کا بے روک ٹوک جاری رہنا اس کا تضاد و تناقض سے علی الاموم مبرا ہونا، اسی کا نام
بالواسطہ تصدیق ہے لیکن راستہ کوئی جو سب کی منزل مقصود ایک ہے ہر صرح عمل سے
کسی ایسے تصدیق کن محسوس تجربہ کی طرف رہنمائی ہوتی ہے جو کہیں نہ کہیں پایا جاتا ہے
اور جس کی نقل کسی نہ کسی شخص کے خیالات ہوتے ہیں۔

یہی وہ وسیع اور عام معنی ہیں جو نہایت لفظ موافقت سے مراد بنتی ہے۔ وہ اس لفظ
پر عملی نقطہ نظر سے غور کرتی ہے؛ اگر کوئی عمل رہنمائی سرسبز ہو سکتا ہے تو وہ اسے موافقت کے
تحت میں داخل ہونے دیتی ہے۔ سائنس کے خیالات اگرچہ معمولی فہم کی دسترس سے ماہر رہتے
ہیں لیکن نہایت اسی بنا پر ان کی حقیقت کے ساتھ موافقت کو تسلیم کر لیتی ہے۔ گو با حقیقت
کی تعمیر اثر سالمات، اور برق پاروں سے ہوتی ہے۔ (مگر بس گویا نہ کہ حقیقتاً) 'توانائی'،
کی اصطلاح کو یہ دعویٰ تک نہیں کر اس کا مصداق کوئی موجود فی الخارج شے ہے؛ وہ صرف
سطح مظاہر کی پیمائش کا ایک ایسا طریقہ ہے جو ان کے تیزرات کی کسی سادہ قاصدہ کی
شکل میں شیرازہ بندی کر دیتا ہے۔

لیکن ہمیں ان انسان ساختہ قواعد کے انتخاب میں تلون طبع سے جو نقصان پہنچتا ہے؛
وہ اس نقصان سے کم نہیں ہوتا جو فہم سلیم کی عملی سطح کے متعلق تلون طبع سے پیدا ہوتا ہے۔
ہمیں ایسا نظریہ قائم کرنا پڑتا ہے جو کام دے سکتا ہے؛ اس کے یہی ہیں؛ ہمیں جو کام انجام
دینا پڑتا ہے وہ سخت دشوار ہے؛ کیونکہ جو نظریہ ہم قائم کرتے ہیں اسے قدیم حق خیالات اور
بعض جدید تجربات کے مابین واسطہ کا کام دینا پڑتا ہے اسے قدیم ایقانات میں کم سے کم برہمی
پیدا کرنے کی اجازت ملتی ہے اسے کسی محسوس بلکہ صریح تصدیق پذیر غامضہ تک رہنمائی کرنا پڑتی
ہے۔ یہی دونوں باتیں کام دینے سے مراد ہوتی ہیں۔ چونکہ وہ باور سخت ہوتا ہے اس لئے غور و خوض

کو خالی ہولانی طبع دکھانے کا موقع مشکل سے ملتا ہے جس قدر ہمارے نظریات محصور و مقید ہوتے ہیں، شاید ہی اور کوئی شے ہوتی ہو لیکن بعض وقت ایک ہی امر کے متعلق مختلف نظریات میں سے ہر ایک ان حق خیالات کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے جن سے ہم واقف ہوتے ہیں، ایسے موقع پر انتخاب کا سرسرشتہ ہمارے اندرونی محرکات کے ہاتھ میں آجاتا ہے؛ اور سچ، خوش بانی یا کفایت وغیرہ کے خیال سے کسی ایک نظریہ کو وہ اختیار کرتے ہیں۔ کلا راک میکسویل کا قول ہے کہ اگر دونوں نظریوں کا ثبوت برابر ہو تو ان میں سے سچیدہ تر نظریہ کے انتخاب کے معنی میں کٹنا س کا ذوق نہایت ناقص ہے اور آپ اس قول سے اتفاق کریں گے۔ سائنس میں حقانیت اور صداقت کے معنی ہیں کہ ہمیں ذوق کے ساتھ دشمنی کی بھی زائد سے زائد ممکن مقدار حاصل ہوتی ہے لیکن قدیم صداقت اور جدید واقعہ کے ساتھ تطابق کا لحاظ ناگزیر ہے۔

اب تک میں آپ کو ایک بے آب و گیاہ ریختان سے لایا ہوں، لیکن اگر ایک عامیانا استعارہ کی اجازت دیجئے تو یہ عرض کروں کہ جہاں اب آپ چل رہے ہیں وہاں آپ کو ناریل کا پانی ملے گا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں عقلیت پسندا اپنے اعتراضات کا تو پچانہ لگا دیتے ہیں، لیکن ان کا جواب دیتے وقت آپ کے سامنے خشک و بے مزہ بحث نہیں بلکہ ایک مہتمم بالشان فلسفیانہ مسئلہ کی پچھیاں ہوں گی۔

218

حق یا صداقت کا بیان دراصل صداقتوں کا بصیغہ جمع یا ان اعمال رہنمائی کا بیان ہے جو بصورتِ مٹما یا علامت متحقق ہوتے ہیں اور ان میں اگر کوئی شے قدرِ شرک کی حیثیت سے پائی جاتی ہے تو وہ ان کی نتیجہ خیزی ہے۔ یہ نتیجہ خیزی کسی ایسے جز کی طرف رہنمائی کی شکل اختیار کرتی ہے جو حسی تصورات کے پردہ میں نظر آتا ہے؛ اور جس کی نقل خواہ ہمارے ذہن میں موجود ہو یا نہ ہو، لیکن اس کے ساتھ ہمارا کس طرح کا تعلق ہوتا ہے جبکہ ہم انہیں تصدیق کا اطلاق کیا جاتا ہے جس طرح تندرستی، دولت، طاقت وغیرہ زندگی سے وابستہ اعمال کا نام ہے اسی طرح حق بھی اعمال تصدیق کا مجموعی نام ہے۔ تندرستی، دولت اور طاقت کی طرح حق بھی اثناء تجربہ میں پیدا کیا جاتا ہے، ذہنیت پسندی پس من کے شمشیر کف ہمارے مقابلہ کو کٹھری بوجاتی ہے ہم اس کی مندرجہ ذیل مشکوک گوش خیل کے سن سکتے ہیں کہ صداقت پیدا نہیں کی جاتی بلکہ ہوتی ہے۔ وہ ایسے پگلاہ قلبی کا نام ہے جو کسی عمل کا انتظار نہیں کرتا

219

بلکہ سیدھا تجربہ کے سر پر پہنچ کے اپنی حقیقت کا ہر وقت اعلان کرتا ہے۔ سامنے دیوار والی شے کے متعلق ہمارا یہ خیال پہلے ہی سے حق ہے کہ یہ گھڑی ہے، گو اس خیال کی دنیا کی ساری تاریخ میں کبھی تصدیق نہ کی جائے، خواہ تصدیق ہو یا نہ ہو، صرف اس ماورائی تعلق کے موجود ہونے سے ہی کسی خیال میں صداقت پیدا ہو جاتی ہے۔ نتائجیت جب اعمال تصدیق کو محل صداقت قرار دیتی ہے، تو گویا گاڑی کو گھوڑے کے پیچھے رکھنے کے بدلے آگے رکھتی ہے۔ یہ اعمال تصدیق صرف اس کے وجود کے آثار یا اس امر کے دریافت کرنے کے ناقص طریقے ہیں کہ ہمارے خیالات میں سے کسی کے اندر یہ عجیب و غریب وصف پایا جاتا ہے۔ تمام حقائق و امیات کی طرح یہ وصف بھی زمانہ کی قید سے آزاد ہے، خیالات جس طرح باطل یا بے محل میں حصہ لیتے ہیں اسی طرح براہ راست اس وصف میں بھی حصہ لیتے ہیں۔ اس وصف کی تاجی ثمرات کی شکل میں تحلیل نہیں کیجا سکتی۔

حقیقت کی یہ ایش بانی اگر قرین عقل معلوم ہوتی ہے تو اس کی وجہ دہی واقعہ ہے۔ جس پر ہم اس قدر توجہ کر چکے ہیں۔ ہماری دنیا چونکہ اقسام و اشکالات کی یکریختیوں سے لبریز ہے اس لئے ایک شے کی تصدیق اسی قسم کی دیگر اشیاء کی تصدیق کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اشیاء کے علم کا ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ ہماری خود ان اشیاء سے زیادہ ان کے بھنسل خصوصیات ان کے متعلق باہم گفتگو کی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔ نتائجیت کے نقطہ نظر سے صداقت کے وصف کے حصول کے یہ سنی ہیں کہ اس دنیا میں لاتعداد ولا متحصلی خیالات بلا واسطہ اور واقعی تصدیق کے بجائے بالواسطہ اور ممکن تصدیق کی حالت میں زیادہ کام دیتے ہیں۔ اس بناء پر صداقت سے مراد قابلیت تصدیق ہوگی؛ ورنہ یہ وہی سنی منظر ہے حقیقت کے نام کو متعلق سابق ہستی قرار دینے اور اس کے ذریعہ سے حقیقت کی تشریح کر دینی چال ہوگی جو عقلیت پسند اکثر چلا کرتے ہیں۔ استاد ماتخ نے وہ نظریات اشعار نقل کئے ہیں جن میں لیسٹنگ نے تشریح بلاؤ کی زبان سے ہول دولت، پر اس اسطر بحث کی ہے کہ گویا 'دولت' ان واقعات سے ایک جدا گانہ چیز ہے جن پر 'دولت مند'، دلات کرتی ہے۔ دولت کا وجود ان واقعات سے قبل ہوتا ہے اور ان واقعات کا دولت مند کی اصلی فطرت کے ساتھ صرف ایک گونہ ثانوی توارد ہوتا ہے۔

یہ معلوم ہوتا ہے کہ دولت کوئی ایسی فطری فضیلت نہیں جو راک فلز اور کارنگی میں تو موجود ہو اور باقی لوگوں میں معدوم ہو؛ بلکہ وہ ان عینی اعمال کا نام ہے جن میں بعض لوگوں کی زندگی حصہ لیتی ہے۔

دولت کی طرح تندرستی بھی علامت کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے یہ بھی ہضم دوران خون، نیند وغیرہ چند اعمال کا نام ہے جو بخوبی انجام پاتے رہتے ہیں۔ گو پیش نظر صورت میں ہمارا تندرستی کو ایک اصول اور ہضم، نیند وغیرہ کا سبب قرار دینے کی طرف زیادہ میلان ہوتا ہے۔ طاقت کے متعلق ہمارے نقطہ نظر میں عقلیت کا رنگ اور بھی زیادہ ہے۔ ہم طاقت کو انسان کی سابقہ الوجود فضیلت اور اس کے عضلات کے رستی کا ناموں کا قطعی سرچشمہ قرار دینے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔

لیکن صداقت کے معاملہ میں لوگ حد سے بڑھ جاتے ہیں اور عقلیت کے بیان کو انہرمن شمس قرار دینے لگتے ہیں۔ درحقیقت اس طرح کے تمام الفاظ کی یکساں حالت ہے؛ صداقت خیال کا بھی اتنا ہی نام یا اتنا ہی زیادہ وجود ہے جتنا اور دل کا ہے۔

مدرسہ نے ارتطو کی پیروی میں عادت اور عمل یا فعل کے فرق سے بہت کام لیا ہے؛ تندرستی بصورت فعل کے مفہوم میں اور چیزوں کے علاوہ اچھی نیند اور اچھا ہضم بھی شامل ہے؛ لیکن جس طرح دولت مند کا ہر وقت روپیہ کا ہاتھ میں لینا یا طاقتور کا ہر وقت بوجھ اٹھاتے رہنا ضروری نہیں اسی طرح تندرست کا ہر وقت ہضم کرتے رہنا یا سوتے رہنا ضروری نہیں۔ اس طرح کے اوصاف اپنے اوقات صدور کے درمیانی وقفوں میں عادت بن جاتے ہیں؛ یہی صداقت کی حالت ہے۔ صداقت تصدیقی افعال کے عدم صدور کے زمانہ میں ہمارے بعض خیالات و ایمانات کی عادت بن جاتی ہے؛ لیکن یہ تصدیقی افعال سارے معاملے کی بنیاد اور عدم صدور کے اوقات میں بصورت عادت وجود کی شرط ہیں۔

بہت ہی مختصر یہ کہ جس طرح، سجا، یا صائب ہمارے طرز عمل میں اسی طرح حتی یا صادق ہماری فکر میں صرف بر محل یا مناسب وقت ہوتا ہے۔ مناسب وقت تفسیر یا ہر صورت میں؛ لیکن قدرۃ اور بالاخر صرف مناسب وقت نہ کہ کوئی جو شے پیش نظر تجربہ کے لحاظ سے مناسب وقت ہوتی ہے اس کا اندازہ تجربت میں اس حد تک تشفی بخش ہونا ضروری نہیں۔

ہم کو معلوم ہے کہ تجربہ سے ہمارے موجودہ اصول میں اصلاح و ترمیم ہو سکتی ہے۔
 صداقت، مطلقہ، یعنی وہ صداقت جس میں مزید تجربہ کسی کوئی تبدیلی نہ کر سکیگا یہی
 228 وہ خیالی منزل ہے جس کے متعلق ہم سمجھتے ہیں کہ تمام عارضی صداقتیں کسی نہ کسی دن اسی پر
 ختم ہی ہونگی۔ اس طرح کئی صداقت سائے کی طرح کامل و اشد آمدی اور علی الاطلاق مکمل تجربہ
 کے ساتھ ساتھ رہتی ہے۔ اگر کسی ان منصوبوں کا تحقق ہوا تو ایک ساتھ ہو گا، لیکن جب تک وہ
 وقت نہیں آتا ہم ایسی صداقتوں پر جینا پڑے گا جنہیں ہم آج حق اور کل باطل کہنے کیلئے
 تیار ہوں۔ بطلیموس کی ہیئت، اقلیدس کا مرکان، ارسطو کی منطق، مدرسیہ کی مانعہ الطبیعات
 یہ جنس صداقتوں تک اسی طرح مناسب حال رہیں لیکن آخر انسانی تجربہ نے ان کی اصلاح
 کی؟ اور اب ہم انہیں صرف اضافی طور پر حق یا انہی لوگوں کے تجربہ کی حد تک حق کہتے ہیں۔
 ورنہ صداقت مطلقہ کے معیار سے وہ باطل ہیں؛ کیونکہ جس حد پر یہ لوگ آکے رک گئے اس سے
 آگے بڑھنا موجودہ زمانہ کی طرح گزشتہ زمانہ میں بھی ممکن تھا۔

جب نئے تجربات سے پرانے فیصلوں کی طرف رہنمائی ہوتی ہے تو بعضہ انہی ہمہ پہنچتے
 ہیں کہ یہ فیصلے حق تھے، خواہ کسی صاحب فکر کا ذہن ان تک نہ بھی پہنچا ہو۔ ڈنمارک کے
 224 ایک صاحب فکر کا قول ہے کہ ہماری زندگی آگے کی طرف اور ہماری فہم پیچھے کی طرف چلتی
 ہے۔ زمانہ حال سے دنیائے گزشتہ اعمال پر روشنی پڑتی ہے؛ جو لوگ ان اعمال میں حصہ
 لیتے تھے ان کے لئے ان اعمال کا شمار اعمال صداقت میں رہا ہو گا۔ لیکن جن لوگوں کو اس
 داستان کے بعد کے حصہ معلوم ہوتے ہیں ان کی یہ رائے نہیں رہتی۔

یہ انضباطی خیال کہ ایک ایسی صداقت بالآخر موجود ہے جو آگے چل کر بہتر ملے لیکن
 ہے کسی دن صداقت مطلقہ ثابت ہو! اور جسے ہمیں پر مورت قانون سازی کی قوت حاصل ہو!
 اپنا رخ تمام دیگر نتائج خیالات کی طرح واقعاتی غنیت اور مستقبل ہی کی طرف رکھتا ہے۔
 نیم صداقتوں کی طرح صداقت مطلقہ کو بھی منانا ہی پڑے گا اور ایک ایسے تعلق کی حیثیت
 سے منانا پڑے گا جو تجربہ تصدیقی کے مجموعہ کے اس نشو و نما کا ثمرہ ہو گا، جس میں نیم صداقتیں
 اپنا اپنا حصہ برابر شریک کرتی رہی ہیں۔

میں یہ بتا چکا ہوں کہ صداقت بڑی حد تک گزشتہ صداقتوں سے
 بنتی ہے۔ انسان کسی وقت جو ایقانات رکھتا ہے وہ انسانی تجربات ہی کا جمع شدہ

مرا یہ سوتے ہیں۔ لیکن یہ ایقانات بجائے خود عالم کے مجموعی تجربہ کا جزو ہوتے اور اسی لئے
آئندہ کی فراہمی سرمایہ کا مواد ہوتے ہیں جس حد تک حقیقت سے مراد قابل تجربہ حقیقت
ہوتی ہے اسی حد تک خود حقیقت اور اسکے شائق لوگ جو صدائیں حاصل کرتے ہیں، دونوں میں بیڑ
تبدیل ہوتا رہتا ہے، اور گو اس تبدل کی منزل مقصود معین ہو لیکن وہ ہر حال تبدل ہے۔

225

علمائے ریاضیات مسائل کامل و تغیر پذیروں سے کر سکتے ہیں؛ مثلاً نیوٹن کے
نظریہ کی رو سے سرعت رفتار میں مسافت سے تغیر پیدا ہوتا ہے، لیکن مسافت میں بھی
سرعت رفتار سے تغیر پیدا ہوتا ہے۔ اعمال صداقت کی قلمرو میں واقعات بطور خود آ کے
ایقانات کا عارضی تعین کرتے ہیں؛ لیکن ان ایقانات کی بدولت ہم سے افعال کا صدور
ہوتا ہے اور صدور افعال کے قدم بعد اسیے جدید واقعات سامنے یا معرض وجود میں
آتے ہیں جن سے ہمارے ایقانات کا پھر تعین ہوتا ہے۔ یوں صداقت کا نشو و نما
دوہرے اثر کے ماتحت ہوتا ہے۔ صدائیں واقعات سے رونما ہوتی ہیں؛ لیکن پھر واقعات
میں روپوش ہو کے ان میں اضافہ کا باعث ہوتی ہیں؛ یہ واقعات پھر سے نئی صداقت کی
تخلیق یا تشکیل کرتے ہیں۔ اسی طرح ایک غیر معین سلسلہ جاری رہتا ہے، اس سلسلے میں
واقعات، بجائے خود حقی نہیں ہوتے صرف ہوتے ہیں، حقی یا صداقت ان ایقانات کا وسیعہ ہے
جوان میں شروع اور ختم ہوتے ہیں۔

صداقت کی حالت اس برف کی گولی کی سی ہے جسے بچے بناتے ہیں اس گولی کا
بڑھاؤ ایک طرف اس کے مختلف حصوں پر برف کی تسخیر اور دوسری طرف بچوں کے
ہاتھ کی تسلی، اور ان دونوں عوامل کی غیر قطع باہم بصیرت کا نتیجہ ہوتا ہے۔

226

عقلیت اور تائیدیت کے مابہ النزاع امور میں جو شے سب سے زیادہ فیصلہ کن ہے
وہ اس وقت پوری طرح ہمارے پیش نظر ہے عقلیت یہ تسلیم کرے گی کہ تجربہ بدلتا رہتا ہے
اور صداقت کے متعلق ہماری نفسیاتی تحقیقات بھی بدلتی رہتی ہے؛ لیکن وہ یہ تسلیم کر سکتی ہے
تیا نہیں کہ وہ حقیقت یا صداقت میں بھی تبدیلی ممکن ہے عقلیت کو اس خیال پر اصرار ہے کہ
حقیقت، ازل سے مکمل اور بنی بنائی موجود ہے، اور ہمارے خیالات کا اس کے ساتھ
توافق، وہ بے مثل اور ناقابل تحلیل وصف ہے جو وہ پہلے کہتا چکی ہے لیکن اس حیثیت سے
صداقت کو تجربات سے کوئی واسطہ نہیں؛ نہ وہ تجربہ میں کوئی اضافہ کرتی اور نہ خود حقیقت میں

اس سے کوئی فرق پیدا ہوتا ہے۔ کہ کچھ یہ عارض، غیر متبدل قائم ہے اور محض عکس ہوتی ہے؛ اس کا وجود نہیں بلکہ قیام یا حصول ہوتا ہے؛ اس کا تعلق ایسی شے سے ہوتا ہے جو واقعات یا واقعاتی تعلقات کی ظہور سے مختلف ہے۔ مختصر یہ کہ یہ تعلیمات کی ظہور میں داخل ہے؛ اسی باری لفظ پر عقلیت بحث کو ختم کر دیتی ہے۔

227

فرض تائیمیت میں طرح اپنا رخ مستقبل کی طرف رکھتی ہے اسی طرح عقلیت یہاں پھر اپنا منہ گزشتہ ازیلیت کی طرف رکھتی ہے؛ وہ اپنی کھنہ مادت کی بناء پر اصول کی جانب واپس چلی جاتی اور یہ خیال کرنے لگتی ہے کہ جہاں کوئی تجریدی نام ایک مرتبہ رکھ گیا، بس ہم کو آسانی مل جاتا ہے۔

نقطہ نظر کے اس بنیادی فرق میں انسانی زندگی کیلئے عظیم الشان نتائج منظر میں اسکا اندازہ بعد کے محاضروں میں ہو گا۔ محاضرہ ہذا کو میں اس امر کے اثبات پر ختم کرتا ہوں کہ عقلیت اپنی اس رفعت کی بدولت بے یارمگی سے نہیں نچ سکتی۔

اگر تائیمیت کو یہ الزام دینے کے بدلے کہ وہ صداقت کو ناپاک کر رہی ہے عقلیت سے یہ پوچھا جائے کہ خود اس کے نزدیک صداقت کا صحیح مفہوم کیا ہے تو اس سلسلہ میں جو سچائی کو ششیں میرے خیال میں آسکتی ہیں، وہ صرف دو ہیں :-

(۱) صداقت ایسے تضاد کے نظام کا نام ہے جو صحیح تسلیم کئے جانے کا غیر مشروط و مطلق کرتے ہیں۔

(۲) صداقت نام ہے ان تمام احکام کا جو ایک لازمی فرض کی حیثیت سے ہمارے ذمہ واجب ہوتے ہیں۔

228

اس طرح کی تشریحوں میں جو شے سب سے پہلے ہم کو محسوس ہوتی ہے وہ انکی ناگفتہ بہ طبیعت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ بالکل صحیح ہیں؛ لیکن اگر ان سے نتائجی اصول پر کام لیا جائے تو وہ بالکل بے معنی ہیں۔ یہاں مطالبہ، اور فرض، سے کیا مراد ہے؛ اگر مطالبہ اور فرض کو اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ یہ ان دلائل کی مختصر تفسیر ہیں کہ کیوں فانی انسانوں کے لئے صحیح طریقے سے فکرم کرنا مناسب اور اچھا ہے تو یقیناً صداقت کی طرف سے اس کے ساتھ موافقت کے مطالبات اور ہم پر اس کی موافقت کے وجوب کا تذکرہ بالکل بجا ہے۔ ہم اس مطالبہ اور وجوب دونوں کو محسوس کرتے ہیں؛ اور ان کے محسوس کرنے کے بالکل ہی وجہ ہیں۔

لیکن محلیت پسند اگرچہ مطالبہ اور وجوب کا ذکر کرتے ہیں مگر ساتھ ہی یہی علانیہ کہتے ہیں کہ انہیں ہمارے علمی عناصر اور شخصی اسباب سے کوئی سروکار نہیں۔ ان کے نزدیک ہم جن دلائل کی بناء پر ان امور کو تسلیم کرتے ہیں ان کی نفسیاتی واقعات پر بنیاد اور ان کا ہر منکر اور اس کی زندگی کے عوارض سے تعلق ہے۔ اس قسم کی چیزیں منکر کے لئے ثبوت کا کام دیتی ہیں، لیکن وہ خود صداقت کی زندگی کا جو نہیں۔ اس طرح کی زندگی کے معاملات ایک ایسی قلمرو میں انجام پاتے ہیں جسے نفسیاتی کے بالمقابل علیاتی یا منطقی کہنا چاہئے۔ اس کے مطالبات کو ہر قسم کے شخصی محرکات پر فوقیت اور تقدم حاصل ہے گو انسان یا خدا سمجھے حقیقت نہ کرے لیکن صداقت ایک ایسی شے ہے جسے دریافت و تسلیم کرنا باہر حال فرض ہے۔

تجربہ کے معنی واقعات سے کسی تصور کی تجرید اور پھر اسکی اصل اخذ تصور سے مخالفت و نفی کی اس سے مکمل تر مثال نہیں مل سکتی۔

لیکن فلسفہ اور عوام زندگی، دونوں اس طرح کی مثالوں سے لبریز ہیں۔ حیات پسندوں کا یہ عام منظر ہے کہ گو وہ تجربہ دہی انصاف فیاضی، حسن و دیگرہ کے فراق میں اشتکامی کرتے ہیں مگر جب یہ چیزیں کھینچ کر راہل جاتی ہیں تو ان سے اس لئے منحصر ہو لیتے ہیں کہ حالات کی وجہ سے اس میں سوتیا زین آجاتا ہے۔ ذیل کا واقعہ ایک ممتاز حکمت پسند کی اس سوئے عصری میں موجود ہے جو صرف خاص طور پر اشاعت کے لئے طبع ہوئی ہے۔ ”یہ عجیب بات ہے کہ میرے بھائی کو مجروح سن سے استغشغف کے باوجود اچھے پھول اچھی عمارت یا اچھی تصویر کا پرورش شوق نہیں“ میں نے جو فلسفیانہ تصانیف پڑھی ہیں، ان میں سے تقریباً سب سے آخری تصنیف میں حسب ذیل عبارتیں موجود ہیں۔ ”عدل خیالی اور بالکل خیالی شے ہے عقل یہ خیال کرتی ہے کہ اسے موجود ہونا چاہئے؛ مگر تجربہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا وجود نہیں۔۔۔ جس صداقت کو موجود ہونا چاہئے وہ موجود نہیں۔۔۔ عقل تجربہ سے منع ہو جاتی ہے عقل تجربہ کے میدان میں اترتے ہی عقل کی مذبح جاتی ہے۔“

اس منزل میں عقلیت پسندوں سے بھی دینی غلطی ہوتی ہے جیسی حسیات پسندوں سے
 ہوئی؛ دونوں جب تجربہ کی آلودہ جزئیات سے کسی صفت کی تجرید کرتے ہیں تو پیچھے انھیں
 کچھ ایسی پاک صاف معلوم ہوتی ہے کہ وہ اس کو جزئیات تجربہ سے ایک جدا گانہ وطن و تر
 حقیقت خیال کرنے لگتے ہیں۔ ماں ماںہہ صفت انہی جزئیات میں داخل ہوتی ہے، یہ ان ہی

صدائق میں داخل ہوتی ہے جن کی صحت کے اثبات اور تصدیق کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ ہمارے ان خیالات کے لئے نفع بخش ثابت ہوتا ہے جن کے اثبات صحت کی ضرورت ہوتی ہے۔ تماکھش صداقت کا فرضہ اتباع مفید کے عام فرضہ کا جزء ہے۔ صحیح خیالات کی نفع بخشی ہی ان کے فرضہ اتباع کا تہا سبب ہے۔ دولت اور تندرستی دونوں صورتوں میں اسباب یکساں ہوتے ہیں۔ صداقت کوئی ایسا مطالبہ یا فرض عام نہیں کرتی جو دولت و تندرستی کے پیش کردہ مطالبہ یا عام کردہ فرض سے مختلف ہو۔ یہ تمام مطالبات مشروط ہیں؛ ہم کسی مشغلہ کو بھی قیمتی فوائد کی بناء پر فرض کہتے ہیں جو ہمیں اس مشغلہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ صداقت یا حق سے بالآخر نفع اور باطل سے بالآخر نقصان ہوتا ہے۔ اگر ہم تجریدی طور پر گفتگو کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ صداقت کی صفت علی الاطلاق قیمتی اور بطلان کی علی الاطلاق قابل ملامت ہے؛ ایک کو ہم غیر مشروط طور پر اچھا اور دوسرے کو غیر مشروط طور پر بُرا کہہ سکتے ہیں یہیں ایک کا ہمیشہ خیال اور دوسرے سے ہمیشہ نفرت رکھنا چاہئے لیکن اگر ہم نے اس تجرید کے نظمی معنی مراد لئے اور اس کو اس کے اصل منبع یعنی تجربہ کا حریف قرار دیا تو نظر آئے گا کہ ہم نے نہایت نامقول صورت اختیار کی ہے۔

231

اس صورت میں واقعی غور و فکر کے وقت ہم ایک قدم بھی آگے نہ بڑھیں گے۔ ہمیں کب اس صداقت اور کب اس صداقت کا اقرار کرنا چاہئے؟ اگر اسرار ہو تو باوازیلہ ہو یا خاموشی سے؟ اگر کبھی باوازیلہ ہو اور کبھی خاموشی سے تو اس وقت ان دونوں میں سے کونسی صورت اختیار کی جائے؟ کب صداقت اپنے خزانے میں رہے اور کب وہاں سے نکل کے میدان جنگ میں آئے؟ کیا مجھے ہمیشہ یہ کہتے رہنا چاہئے کہ وہاں دوچار ہوتے ہیں، محض اس لئے کہ اس صداقت کو اپنے اعتراف کے مطالبہ کا ابدی استحقاق ہے یا بعض مواقع پر اس صداقت کا اعلان بے محل ہوگا؟ کیا مجھے رات دن اپنے معاصی و منائب پر اس لئے غور کرتے رہنا چاہئے کہ وہ حقیقت میرے اندر موجود ہیں؟ یا مذرت اور مایخیلیا کا مریض بننے کے بدلے جماعت کا شالیتہ رکن بننے کیلئے مجھے ان سے چشم پوشی کرنا چاہئے؟

232

یہ امر بالکل یہی ہے کہ اعتراف صداقت کے فرضہ کا غیر مشروط ہونا تو کیا وہ از حد مشروط ہے۔ صداقت صیغہ واحد اور طبی حروف میں تو مجرد اعتراف کا مطالبہ کرتی ہے لیکن صداقت بعض صیغہ جمع کے اعتراف کی اسی وقت ضرورت ہوتی ہے جب یہ اعتراف مناسب وقت ہوتا ہے۔ اگر حق و باطل دونوں کا صورت حال سے تعلق ہے تو اس وقت حق یا صداقت

کو ضرور ترجیح ہونا چاہئے؛ لیکن جب دونوں کا صورت حال سے تعلق نہ ہو تو عدم فرضیت میں دونوں یکساں ہیں۔ اگر آپ مجھ سے پوچھیں ”کیوں حضرت کیا بچا ہے؟“ اور میں کہوں گی میں کو جو اردنگ نمبر ۹ رہتا ہوں“ تو چاہے جواب بجائے خود صحیح ہو لیکن آپ کی سمجھ میں یہ نہ آئے گا کہ میرے سوال کے جواب میں اپنا پتا بتانے کی کیا ضرورت تھی؟ اب اگر میں غلط پتا بتا دوں تو اصل سوال کے نقطہ نظر سے یہ اور صحیح پتا دونوں برابر ہونگے۔

اس اصول کے تسلیم کرتے ہی کثرت کے تجریدی امر کے استعمال پر کچھ شرطیں عائد ہوتی ہیں، صداقت کے تعلق نتائجیت کا طریقہ تمام دو کمال واپس آجاتا ہے اور یہیں یہ نظر آنے لگتا ہے کہ تائید صداقت کی فرضیت بے گناہی تجربات پر مبنی ہے۔

233

بار کلمے نے مادہ کے متعلق لوگوں کے خیال کی تشریح کی تو لوگوں نے یہ خیال کیا کہ بار کلمے کو مادہ کے وجود سے انکار ہے۔ اب ڈیوی اور شلر صاحبان صداقت کے متعلق لوگوں کے خیال کی تشریح کرتے ہیں تو لوگ سمجھتے ہیں کہ انھیں صداقت کے وجود سے انکار ہے۔ مترضین کہتے ہیں کہ یہ نتائجیت بے سند موجود فی الخمار یا مسیار کو مٹا کے عقلندی اور بیوقوفی کو ایک سطح پر لے آنا چاہتے ہیں۔ میری اور شلر کی تعلیمات کو بیان کرنے کا ایک مقبول طریقہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا یہ مطلب ہے کہ اگر تم نتائجیت کے مفروضاتی کو پورا کرنا چاہو، تو جو بات تمہیں کہنے میں جیسی معلوم ہو اس کا صداقت نام رکھ کے کہہ ڈالو۔

اس طرح کا الزام ستم ظریفی وافر اور دمازی میں داخل ہے یا نہیں اس کا فیصلہ میں آپ ہی حضرات پر چھوڑتا ہوں جس بیرونی قابو کے تحت انسانی نفس کو کام کرنا پڑتا ہے اس کے عظیم الشان دباؤ کا اندازہ نتائجیت پسندوں سے زیادہ کسے ہو سکتا ہے جنہیں ایک طرف ان گرفتہ صداقتوں کے پورے مجموعہ کے اندر رہنا پڑتا ہے جو سر نہایت خیال بن چکے ہیں؛ دوسری طرف اس محسوس دنیا کا وجہ اٹھانا پڑتا ہے جو ان کے چاروں طرف پھیلی ہوئی ہے۔ اگر کسی صاحب کو یہ خیال ہے یہ قانون سخت گیر نہیں، تو انھیں ایمرسن کے بقول ایک دن اس قانون پر مل کر کے دیکھ لینا چاہئے۔ اور ہر عرصہ سے سائنس میں تمہیل کے استعمال پر بہت زور دیا جا رہا ہے، میرے خیال میں تمہیل کے فلسفہ میں استعمال پر زور دینے کا وقت آگیا ہے جنہیں کچھ عینوں کا ہمارے بیانات کے تمام ممکن معانی میں سب سے زیادہ مہل کے علاوہ اور کسی معنی کے مراد لینے کے لئے تیار نہ ہونا ان کے تمہیل کے لئے ان شرمناک مثالوں سے کم نہیں جو حال کی تاریخ فلسفہ میں بری

234

نظر سے گزری ہیں۔ مسئلہ کا قول ہے کہ صداقت اس شے کا نام ہے جو کام دیتی ہے اس قول سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ وہ تصور صداقت کو مادی افادہ کی پست ترین سطح تک محدود رکھنا چاہتے ہیں۔ ڈیوی کا قول ہے کہ صداقت اس شے کا نام ہے جس سے شے بنی ہوئی ہے۔ ان کے اس قول کی بنا پر یہ رائے قائم کی جاتی ہے کہ وہ ہر خوش آئند شے کی صداقت کے قائل ہیں۔

235 ہمارے مجتہد چینوں کو یقیناً حقائق کے متعلق تخیل سے زیادہ کام لینے کی ضرورت ہے۔ میں نے دائرہ تخیل کو وسیع کر کے عقلیت پسندانہ تصورات سے حتی الامکان بہترین سنے لینے کی دل سے کوشش کی، مگر مجھے اس امر کا اقرار کرنا پڑتا ہے کہ میں اس کوشش میں بالکل ناکام رہا۔ یہ خیال کہ ایسی حقیقت موجود ہے جس کے ساتھ میں بے وجہ محض اس کے غیر مشروط و یا مادی مطالبہ کی بنا پر موافقت کرنا چاہئے، ایک ایسا خیال ہے جس کا مجھے سر پر نظر نہیں آتا۔ میں کوشش کرتا ہوں کہ پہلے تصور کروں کہ عالم میں میں ہی ایک حقیقت ہوں اس کے بعد تصور کروں کہ تنہا حقیقت ہونے کے علاوہ مزید کس شے کا میں مطالبہ کر سکتا ہوں یا پھر سمجھتے ہیں میں اس بات کا مطالبہ کر سکتا ہوں کہ خلائے محض سے ایک ذہن آئے اور میری نقل کرے۔ میری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ نقل کیسی ہوگی لیکن یہ نہیں آتا کہ اس نقل کی غرض کیا ہوگی۔ اگر مزید نتائج کے محرک نقل ہونے کو بالخصوص اور اصولاً خارج از بحث کر دیا گیا جیسا کہ عقلیت پسند کہتے ہیں تو میرے لئے اس نقل سے اپنے نقل کرنے والے کے فائدہ کا اندازہ کرنا غیر ممکن ہے۔ ایک آئینہ کے باشندے کو جب اس کے قدر دان ایسی کرسی پر بٹھا کے دعوت میں لے گئے جس میں بیٹنے کی جگہ ٹوٹی ہوئی تھی تو اس نے کہا ایمان کی بات یہ ہے کہ اگر اس طرح آنے میں عزت نہ ہوتی تو میرا کرسی پر بیٹھ کے آنا اور یہ بدل آنا برابر تھا یہی میرا قول ہوگا۔ اگر نقل کئے جانے میں عزت نہ ہو تو نقل کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ کسی شے کے جاننے کا ایک اصلی طریقہ نقل ہے (جس سے بعض عجیب و غریب اسباب کی بنا پر انکار کرنے کی جگہ ہمارے ماورائیت پسند ایک دوسرے پر گرجے پڑتے ہیں) لیکن جب نقل کی منزل سے آگے بڑھ کے موافقت کی ایسی مجہول الاسم شکلوں پر وارد و مدار رکھا جاتا ہے جن کے نقل، رہنمائی، سموز و نیت وغیرہ ناجی نقطہ نظر سے قابل تعریف اعمال ہونے سے انکار کیا جاتا ہے تو موافقت کی غایت کی طرح اسکی ماہیت بھی ناقابل فہم

من جاتی ہے۔ ایسی موافقت کے مفہوم کا تصور ممکن ہوتا ہے اور نہ اس کے محرک کا؛ وہ قطعاً ایک بے معنی تجرید ہوتی ہے لہ
یقیناً صداقت کے میدان میں کائنات کی عقلیت کے اصلی حامی عقلیت پسند نہیں بلکہ نائجیت پسند ہیں

لہ میں بھولا نہیں ہوں کہ پروفیسر رکرٹ نے بہت عرصہ ہوا کہ اس سارے خیال ہی کو ترک کر دیا، کہ
صداقت کی بنیاد حقیقت کے ساتھ موافقت پر ہے بلکہ حقیقت پروفیسر موصوف کے نزدیک نام ہے
صداقت کے ساتھ موافقت کا، اور صداقت نامترجمی ہے ہمارے ذہنِ ادلی پر۔ یہ خیالی پرواز
اور یوگم کا اپنی کتاب 'ماہیت صداقت' (The Nature of Truth) میں ناکامی کا بے لاگ
اقرار ہے۔ یہ دونوں چیزیں میرے نزدیک اسی موضوع پر عقلیت کے دیوالیہ ہونے کی دلیل ہیں۔ رکرٹ
نے اضافیت (Relativism) کے عنوان کے تحت نائجیت کی مسلک ہی کے ایک جزو سے
بحث کی ہے جسکے چھیڑنے کا یہاں موقع نہیں صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ اس باب میں اس کا استدلال
اس درجہ ضعیف ہے کہ ایسے لائقِ مصنف کے شایانِ بحث ان نہیں کہا جاسکتا۔

محاضرہ ، نتائجیت اور انسانیت

عالم ایک اٹل سما ہے، اس سے مکمل اور مبینہ مل صداقت ہے۔ صداقت کا یہی تصور ایک جماعت کا مہود ہے اور اسی تصور کی وجہ سے جن لوگوں کے پاس میں صداقت کے متعلق گزشتہ محاضرہ میں بیان کردہ اپنا خیال لے کے جاتا ہوں وہ متاثر نہیں ہوتے۔ عام طور سے اس تل کا پورا سہاری رہنا بہتر ہے، تاکہ اس کے مفروضہ عین معانی کے افشاء کے بجائے اخفاء اور خود یہ مل ایک دوسرے درجہ کا تعجب انگیز ٹھکانا رہے۔ خدا، واحد مقل قانون، روح، مادہ، فطرت، قطبیت، جدلی عمل، تصور، نفس، روح، غلظ کے سے سماے کائنات کے تمام کیفی جواہر یا حلوں کی قدر دانی کا سرچشمہ بھی پراسرار نوعیت ہے۔ پیشہ وارفلاسفہ اور شائقین فلسفہ دونوں کے نزدیک عالم ایک انوکھی قسم کا سمجھنا ہے، جو انسان کو اپنے مل کے متعلق طبع آزمائی کی دعوت دیتا رہتا ہے، صداقت بھی عقلیت پسندی کا ایسا عجیب و غریب مہود ہے۔ عرصہ ہوا مجھے میرے ایک لائق گرواٹرک دوست نے یہ لکھا تھا کہ ”علم، فن، اخلاق، مذہب، غرض ہر شے میں کوئی ایک ہی نظام حق ہونا چاہیے، اسکے علاوہ باقی سب باطل“ یہ کجوش عہد جوانی کی ایک مسنزل کا خاصہ ہے۔ اکیس برس کی عمر میں ہم اس پیغام جنگ کو منظور کر کے میدان میں اترتے ہیں، لیکن ایسے اس وقت کیا اسکے بعد بھی یہ خیال نہیں آتا کہ ماہیت صداقت کا سوال (تمام حالات سے بے تعلق ہونے کے باعث) حقیقی سوال ہی نہیں۔ صداقت کا پورا مفہوم صداقتوں بیصفہ جمع کی تجرید ہے، اور قانون، یا لاطینی زبان کی طرح لفظ صداقت بھی تائیس کی ایک کا ارمہ صحت ہے۔

لے اردو میں انسانیت کا جو عام مفہوم ہے۔ اس سے اور انگریزی میں (Humanist) کے مفہوم سے متاثر کرنے کے لئے (Humanism) کے لئے انسانیت کی اصطلاح اختیار کی گئی۔

عدالت کے حکام اور کتبوں کے علمین جب قانون اور لاطینی زبان کے متعلق اظہار خیال کرتے ہیں تو سامعین کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک یہ دونوں چیزیں ایسی ہستیاں ہیں جن کا وجود عدالتی فیصلوں اور الفاظ یا نحو سے پہلے ہوتا ہے وہ عدالتی فیصلوں اور الفاظ و نحو کی غیر ہم انداز میں یقین کرتی اور ان سے بے چون و چرا اطاعت کی طالب ہوتی ہیں لیکن ذرا غور کرنے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ لاطینی زبان اور قانون دونوں ہول نہیں بلکہ نتائج ہیں جس طرح کردار کے لحاظ سے جائز و ناجائز کا فرق اور گفتگو کے لحاظ سے صحیح و غلط کا فرق اٹھانے سے جو بڑی تفصیل کے ساتھ پیدا ہوتا ہے بالکل اسی طرح یقین کے لحاظ سے حق و باطل کا فرق پیدا ہوتا ہے جس طرح ایک قانون دوسرے گزشتہ قوانین یا ایک محاورہ دوسرے گزشتہ محاورات میں آ کے شامل ہو جاتا ہے اسی طرح نئی صداقت گزشتہ صداقتوں میں آ کے شامل ہو جاتی ہے۔ جب عدالت کے سامنے نیا واقعہ اور پُرانا قانون آتا ہے تو وہ ان دونوں کو ملا کر تیسرا قانون بنالیتا ہے۔ جب کوئی نئی ترکیب یا استعارہ یا نوکھا لفظ عام طور پر لوگوں کو پسند آ جاتا ہے تو وہ نیا محاورہ بن جاتا ہے۔ جب نفس کو گزشتہ صداقتیں اور تازہ واقعات ملتے ہیں تو وہ نئی صداقت دریافت کر لیتا ہے۔

241

مگر ہم بھی کہتے رہتے ہیں کہ ایک ادبی شی اپنے چہرے کو بے نقاب کر رہی ہے۔ بنی عمل۔ نیا صداقت بنائی نہیں جا رہی ہے بلکہ اپنا کج جسلہ کر رہی ہے لیکن فرض کیجئے کوئی نوجوان عدالت میں ٹہیر کر قانون کے مجروح خیال کے مطابق مقدمات کی سماعت کرنا چاہے، یا کوئی معتب زبان مادری زبان کا مجروح خیال لیکے ماشا گاہی آئے، یا کوئی استاد بل حروف میں بھی ہوئی صداقت کے متعلق اپنے مجروح خیال کے نقطہ نظر سے موجود فی الواقع عالم پر لکھ دینا چاہے، تو وہ کیا ترقی کر سکے گا؟ کسی نئے واقعہ کے سامنے آتے ہی یہ تجریدی صداقت قانون یا زبان کا فور ہو جائے گی۔ جب قدر ہم آگے بڑھتے جاتے ہیں اسی قدر یہ چیزیں بنتی جاتی ہیں۔ حق، باطل، ممانعت، اسراء، لفظ، صورت، محاورہ، یقین، یہ وہ چیزیں ہیں جن کا اضافہ تاریخ کے ساتھ ساتھ ہوتا رہتا ہے۔ قانون زبان اور صداقت کا سابق لا جو دھول چوک عمل اصول ہونا کجا محض نتائج عمل کے تجریدی نام ہیں۔

242

کم از کم زبان و قانون تو بہر حال انسان کی بنائی ہوئی چیزیں معلوم ہوتی ہیں، اسی شامل کا شملہ صاحب ایقانات کے متعلق استعمال کرتے ہیں اور اس تعلیم کا نام انسانیت رکھتے ہیں جس کی رو سے صداقتیں بھی ناقابل یقین صد تک انسان ہی کی بنائی ہوئی چیزیں ہیں۔ انسانی محرکات ہمارے تمام سوالات کو تیز کر دیتے ہیں، انسانی تشکیلات ہمارے جوابات میں پوشیدہ ہوتی ہیں،

248

انسانی اثر ہمارے تمام قواعد میں نظر آتا ہے، یہ انسانی عنصر اس حد تک ناقابل انفکاک ہے کہ شکر صاحب کے نزدیک تو بعض وقت ایسا معلوم ہوتا تھا کہ غلام کسی اور شے کے وجود کا سوال ہی بحث طلب ہے۔ انکا قول ہے کہ ”عالم دراصل وہی ہے جو ہم انکو بناتے ہیں۔ یہ ابتداء میں کیا تھا، یا ہم سے قطع نظر کرنے کے بعد یہ کیا ہے، انکی تعین کرنا اناجیل ہے۔ یہ وہی ہے جو اس سے بنایا گیا ہے، اسی لئے عالم ہر قالب میں داخل ہوتا ہے، ان کا یہ بھی قول ہے کہ عالم کی اس قالب پذیری کی صحیح حد میں تجربہ سے معلوم ہو سکتی ہے، ہم کو اپنی حقیقتات کی ابتداء میں خیال سے کرنا چاہئے کہ عالم ہمیشہ قالب پذیر ہے اور جب تک کوئی قلمی مانع پیش نہ آئے، اقاعدہ اس خیال پر عمل کرتے رہنا چاہئے۔

نظریہ انسیت کے متعلق یہ وہ صاف گوئی ہے جس سے شکر صاحب نے کام لیا ہے اور اسی صاف گوئی کی وجہ سے انہر سخت سے سخت حلے ہو رہے ہیں۔ میں چونکہ اس محاضرہ میں انسیت کے نقطہ نظر کی حمایت کرنا چاہتا ہوں، اسلئے یہاں اس کے متعلق چند باتیں عرض کرتا ہوں۔

244

جس قوت کے ساتھ کسی اور شخص کو اقرار ہو گا، اسی قوت کے ساتھ شکر صاحب کو بھی اس بات کا اقرار ہے کہ صداقت سازی کے دائمی تجربہ میں مقاوم عوامل موجود ہوتے ہیں؛ اور نوساختہ صداقت کھیلنے ان کا پیش نظر رکھنا بلکہ ان کے ساتھ موافقت کرنا ضروری ہے۔ جن چیزوں کو ہم صداقت کہتے ہیں، وہ بدور اصل حقیقت کے متعلق ہمارے ايقانات ہیں؛ ان میں سے ہر ايقان کے متعلق حقیقت کا طر عمل ایسا متقلد ہوتا ہے کہ گویا وہ بنائی نہیں گئی ہے، بلکہ موجود ہے۔ آئیے اس سلسلہ میں گزشتہ محاضرہ کے ایک حصہ کو ذرا دہرائیں! حقیقت کا علی العموم اس شے پر اطلاق ہوتا ہے جو صداقت کو پیش نظر رکھنا پڑتی ہے اس نقطہ نظر سے حقیقت کا پہلا جز احساسات تجربہ کا بہاؤ ہے؛ ہمارے اندر احساسات بلاغوں کا دارادہ آتے ہیں۔ کہاں سے کہاں کا علم ہو نہیں پوتا۔ انکی نوعیت حکمت و ترتیب پر مائل قابو ہونے کے برابر ہوتا ہے؛ وہ زح ہو اتے ہیں؛ باطل بلکہ صرف ہوتے ہیں۔ حق یا باطل

۱۔ (Personal Idealism) (شخصی تصوریت) ۲۔

۳۔ حقیقت کی اس عمدہ تائیدی تعریف سے سیکر ایسی کتاب عن مراد بعد الطبیعیات میں کام لیتا ہے۔

ہم ان کو صرف کہتے ہیں یہ صرف نام ہیں جو ہم ان کو دیتے ہیں۔ ان کے ماخذ ان کی نوعیت اور ان کے دور و دست تعلقات کے متعلق یہ محض ہمارے نظریات ہوتے ہیں؛ جو ہو سکتا ہے کہ حق ہوں یا نہ ہوں۔

حقیقت کا دوسرا جزو وہ تعلقات ہیں جو خود ان احساسات یا انکی ذہنی تعلقوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ ان تعلقات کی رعایت و اطاعت ہمارے ایقانات کے لئے بھی ضروری ہوتی ہے۔ اس جزو کے پھر دو حصے نکلتے ہیں۔ پہلے حصہ میں وہ تعلقات شامل ہیں جو تفسیر پذیر اور عارضی ہیں، مثلاً تاریخ مقام وغیرہ۔ دوسرے میں وہ شامل ہیں جو غیر متغیر اور ذاتی ہیں، کیونکہ انکی بنیاد دغلی فطرت پر ہوتی ہے۔ ان دونوں طرح کے تعلقات کا ادراک براہ راست ہوتا ہے؛ دونوں واقعات ہوتے ہیں لیکن دوسری قسم کے واقعات ہمارے نظریات علم کے لئے زیادہ اہم ہیں، کیونکہ دغلی تعلقات ابدی ہوتے ہیں۔ جب کبھی ان کے حسی اطراف کا مقابلہ کیا جاتا ہے تو ان کا ادراک ہو جاتا ہے۔ ہمارے خیالات یعنی ریاضیاتی اور منطقیہ خیالات کو یہ تعلقات ہمیشہ پیش نظر رکھنا پڑتے ہیں۔

245

ان ادراکات کے علاوہ حقیقت کا ایک تیسرا حصہ (گویا وہ تراخی پر مبنی ہے) ان گزشتہ صدیوں پر مشتمل ہوتا ہے جنہیں ہر جدید حقیقت پیش نظر رکھتی ہے۔ ہمیں مقاومت کا بہت کم مادہ ہے اور اکثر انکی کشمکش کا انجام سہر قلمندگی پر ہوتا ہے حقیقت کے ان تینوں اجزاء کو ہمارے ایقان کی تشکیل میں جو دائمی دخل ہے اس کے متعلق اس وقت میں نے جو کچھ عرض کیا ہے یہ صرف اسی بحث کی یاد دہانی ہے، جو آخری محاورہ میں کی جا چکی ہے۔

حقیقت کے یہ عناصر خواہ کتنے ہی غیر متغیر ہوں، تاہم ان کے معاملہ میں ہمیں کسی حد تک آزادی بھی حاصل ہے؛ مثلاً ہمارے احساسات کو لیجئے؛ ان کا وجود یقیناً ہمارے قابو سے باہر ہے۔ لیکن انپر توجہ کرنا، انہیں پیش نظر رکھنا، انکو ہمیت دینا، ان باتوں کا دار مدار ہمارے احساس پر ہے۔ جب ہم ایک طرح کے احساسات پر زور دیتے ہیں تو صداقت کی تشکیل ایک طرح کی ہوتی ہے؛ دوسری طرح کے احساسات پر زور دیتے ہیں تو دوسری طرح کی ہوتی ہے۔ واقعہ ایک ہی ہوتا ہے لیکن مختلف اشخاص پر اسکا مختلف اثر پڑتا ہے۔ دائرہ لو کی لڑائی کے واقعات وہی ہیں لیکن انگریزوں کو اس جنگ میں فتح اور فرانسیسیوں کو شکست نظر آتی ہے۔ علی ہذا عالم میں رجا نیہ کو ہر جگہ فتح اور قوطیہ کو ہر جگہ شکست نظر آتی ہے۔

246

یوں حقیقت کے متعلق ہمارے خیال کا دار مدار اس نظر پر ہوتا ہے جس میں ہم اس کو رکھتے ہیں۔ حقیقت کا وجود تو خود اس کا ہوتا ہے، لیکن اسکی نوعیت کا انحصار انتخاب پر، اور انتخاب کا سرشت ہمارے ہاتھ میں ہوتا ہے حقیقت کے احساساتی اور تعلقاتی دونوں طرح کے حصے گونگے ہیں، وہ اپنی ذات کے متعلق ایک حرفت بھی نہیں کہتے۔ ان کے متعلق جو کچھ کہا جاتا ہے، وہ ہم کہتے ہیں، اسی گونگے پن کی بناء پر فی الواقعہ گرتن اور ایڈورڈ کیرڈ کے سے ذہنیت پسند انھیں فلسفیانہ قبول کے دائرہ ہی سے تقریباً خارج قرار دیتے ہیں۔ لیکن تاجمیت کو اس حد تک جانے سے انکار ہے؛ احساس کی حالت اس موکل کی کسی حالت ہے، جو اپنا مقدمہ مکمل کے حوالے کر دیتا ہے، اور اس کے بعد مکمل عدالت میں اسے مقدمہ کے متعلق اچھا برا جو کچھ کہتا ہے اسے چپ سنتا رہتا ہے۔

247

اسی لئے ہمارے نفس احساسات کے انتخاب میں بھی ایک حد تک خود رانی سے کام لیتا ہے، وہ بعض کو شال اور بعض کو نظیر انداز کے احساسات کا ایک دائرہ بناتا ہے؛ اس دائرہ کے پیش و پس کی تعیین کرتا ہے؛ اور خود اپنے حکم سے جس رخ سے چاہتا ہے اس کو دیکھتا ہے۔ مختصر یہ کہ سنگ مرمر کا کڑواہم کو ملتا ہے لیکن اس کا مجسمہ ہم بناتے ہیں۔

اس اصول کا استعمال حقیقت کے 'ادبی' حصے کے متعلق بھی ہوتا ہے؛ ہم اسی آزادی کے ساتھ داخلی تعلقات کے متعلق اپنے اور اکات میں رد و بدل کرتے اور ترتیب دیتے ہیں۔ کبھی ہم ان کو ایک سلسلہ میں رکھتے ہیں، کبھی دوسرے میں؛ کبھی ایک قسم میں شال کرتے ہیں؛ کبھی دوسری میں؛ کبھی ایک کو زیادہ بنیادی قرار دیتے ہیں، کبھی دوسرے کو؛ ہر ایک کے ان کے متعلق ہمارے ایقانات صد اقوتوں کے ایسے مجھے بن جاتے ہیں جنہیں ہر منطقی، ریاضیاتی یا تقلید سی کہتے ہیں، اور جن میں سے ہر ایک کی شکل و ترتیب صاف انسان کی ساختہ ہوتی ہے۔

انسان خود اپنی زندگی کے افعال سے، مادہ حقیقت میں بننے والی واقعات کا اضافہ کرتا ہے، ان کا ذکر نہیں حقیقت کا وہ تیرا حصہ انسانی ذہن کے قالب میں پہلے ڈھل چکا ہوتا ہے جن کو میں نے سابقہ صد اقوتوں سے موسوم کیا ہے۔ زندگی کی ہر ساعت اسے ساتھ احساس و تعلق کے نئے نئے تصورات اور نئے نئے واقعات لاتی ہے جنہیں صحیح طور سے نہیں نظر رکھنا پڑتا ہے؛ لیکن اس قسم کے واقعات کے ساتھ ہم زمانہ فانی میں جو سلوک کرتے ہیں

248

تمام و کمال سابقہ صداقتوں کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ لہذا حقیقت کے صرف پہلے و جزو کا ایک بہت ہی مختصر اور بالکل تازہ وار و حصہ لیا جاتا ہے جو ہم تک انسانی اثر سے خالی پہنچتا ہے لیکن یہ بھی اس حد تک انسانی رنگ میں رنگا ہوتا ہے کہ پہلے سے انسانی اثرات کا جو انبار موجود ہے کسی نہ کسی طرح اس سے مطابقت و مناسبت قائم ہو چکی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جب تک پہلے سے کچھ اثرات موجود نہ ہوں ہم قبول ہی کسی اثر کو مشکل سے کر سکتے ہیں۔

جب ہم انسانی تخیل سے آزاد حقیقت کا لفظ زبان پر لاتے ہیں تو اس کا دستیاب ہونا ہی دشوار معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح کی حقیقت کا مصداق یا تو اس شے کا خیال ہو گا جو ابھی تجربہ کے دائرہ میں قدم رکھ رہی ہے اور جس کا نام تک نہیں رکھا گیا ہے؛ یا کسی ایسی شے کا وجود ہو گا جس کے تعلق ابھی تک یقین پیدا ہوا ہے اور نہ کسی انسانی تصور کا استعمال ہوا ہے؛ بلکہ وہ شروع ہی سے تجربہ کے اندر موجود فرض کر لی گئی ہے یہی وہ حقیقت ہے جو قطعاً محسوس اور نامحسوس ہمارے نفس کی محض تصویری حد ہے؛ ہم انکی ایک جھلک دیکھ سکتے ہیں، مگر اسے اپنی گرفت میں نہیں لاسکتے جو شے ہماری گرفت میں آتی ہے وہ انکی کوئی قاضیام گذشتہ انسانی فکر کی تیار کی ہوئی چیز ہوتی ہے بشرط صاحب جہ کہتے ہیں کہ آزاد حقیقت غیر مقام ہے اور ہمیں اس کو از سر نو بنانا پڑتا ہے تو انکی یہی مراد ہوتی ہے۔

249

محسوس منہج حقیقت کے تعلق شکر صاحب کا یہی یقین ہے (بریلے صاحب کے الفاظ میں) ہماری اس سے اتفاقیہ ملاقات ہو جاتی ہے مگر وہ ہمارے قبضہ میں نہیں بظاہر یہ خیالی کاٹھ کے خیال سے ملتا جلتا معلوم ہوتا ہے؛ لیکن مقولات کے آغاز فطرت سے پہلے ظہور اور تجربہ فطرت کے اشیائیں رفتہ رفتہ نشو و نما کے مابین عقلیت و خبرایت کی پوری علیحدگی حاصل ہے۔ کاٹھ کے مصلحتین کے نزدیک (الطاف خیال کے نقطہ نظر سے) کاٹھ اور شکر میں وہی نسبت ہوگی جو (یونانی دیوالا کے رعلے مجسم) (ہائپر یوں اور (روسیوں کے عجیب اختلاف) (بکرمائن دیوتا میں)۔

محسوس منہج حقیقت کے تعلق تاجحیت زیادہ قطعی ایقانات قائم کر سکتی ہے۔ وہ انسان کی بنیادی ہوئی بالائی ہوں کو آگ کرنے کے بعد انکی مستقل فطرت تک پہنچ سکتی ہے؛ وہ ایسے نظریے قائم کر سکتی ہے جس سے ہمیں اسکے ماخذ اور تمام دیگر حالات کا علم ہو جاتا ہے۔ اس طرح کے نظریے اگر شخصی شکل میں طرح پر کام دیتے ہیں تو وہ حق ہوتے ہیں۔ ماورائی تصور یہ کسی ایسی شے کے

250

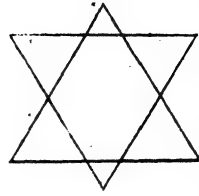
وجود سے انکار کرتے ہیں جسے منہر حقیقت کہا جاسکتا ہے، انکے نزدیک جس خبر کا نام آخری مکمل تہ ہے وہی حقیقت اور صداقت کا متحدہ مجموعہ ہے۔ درست اب تک تعلیم دیتی ہے کہ منہر حقیقت مادہ ہے۔ پروفیسر برگسٹن، ہٹاس، اسٹرانگ وغیرہ کو منہر حقیقت کا بشیر ہے، اور جراثیم کے ساتھ اس کی تعریف کی کوشش کرتے ہیں۔ سٹرانگ اور ڈیوی صاحبان اسے ایک حد قرار دیتے ہیں۔ یہ باہان جیسے خیالات میں سے جب تک کوئی آخر میں سب سے زیادہ منہر شخص ثابت نہ ہو اس وقت تک ان میں زیادہ حق کون ہے؟ ایک طرف حقیقت ہے اور دوسری طرف حقیقت کی ایک ایسی تشریح جس میں تغیر یا اصلاح کی گنجائش ناممکن معلوم ہوتی ہے۔ اگر اس طرح کی گنجائش دانا ناممکن معلوم ہو تو اس تشریح کی صداقت قطعی ہوگی، اسکے علاوہ صداقت کا اور کوئی مفہوم مجھے کہیں نہیں ملتا۔ اگر مخالفین تائجیت کے علم میں اس کے علاوہ اور کوئی مفہوم ہے تو وہ برائے خدا بتائیں اور میں بھی اس کی بارگاہ تک پہنچاؤں۔

چونکہ خود صداقت حقیقت نہیں بلکہ حقیقت کے متعلق ہمارے یقین کا نام ہے، اس لئے ہمیں انسانی عناصر شامل ہونگے۔ مگر یہ غیر انسانی عناصر سے ان سمجھ میں واقعات ہوں گے جن کے لحاظ سے کسی شے کی واقفیت ہو سکتی ہے۔ سائل سے دریافت ہے، یاد دہانہ یا سائل؟ انسان داہنے پیر سے زیادہ جھکا جاتا ہے یا بائیں سے؟ جس طرح ان سوالات کا جواب دینا غیر ممکن ہے، اسی طرح وقوفی تجربہ کے نشوونما میں حقیقی اور انسانی موثرات کا الگ کرنا غیر ممکن ہے۔

اسے انسیتی نقطہ نظر کے بطور ایک پہلے مختصر بیان کے رہنے دو! کیا یہ بیدار عقل معلوم ہوتا ہے؟ اگر معلوم ہوتا ہے تو میں چند مثالیں دیجئے اسے قرین عقل بنانے کی کوشش کرونگا، میں سچ آپس موضوع سے اور اچھی طرح بحث نہا ہو جائیں گے۔

بہت سی مانوس چیزیں ہیں انسانی عنصر کو ہر شخص تسلیم کر لیا کہ کسی حقیقت کا پیش نظر مقصد کے لحاظ سے ایک صورت سے تصور کرتے ہیں اور حقیقت ہمارے اس تصور کو انفعالات قبول کر لیتی ہے۔ مثلاً آپ ۲۷ کو ۳ کا کعب یا ۲۱ اور ۹ کا حاصل ضرب یا ایک اور ۲۹ یا ۳۷ کم ۱۰۰ وغیرہ قرار دیکھتے ہیں؛ ان میں سے ہر صورت یکساں طور پر قبیح ہوتی ہے۔ اگر آپ شطرنج کی کب لاکھا تصور کرنا چاہتے ہیں تو آپ یہ بھی فرض کر سکتے ہیں کہ زمین سیاہ اور خانے سفید ہیں، اور یہ بھی کہ خانے سیاہ اور زمین سفید ہے۔ ان دونوں میں سے کوئی تصور غلط نہیں ہوتا۔

252



اس سامنے کی شکل کو آپ ستارہ بھی کہہ سکتے ہیں، دو باہم متقاطع مثلث بھی اساق برزاویہ سدس بھی چھے باہم وابستہ مثلث بھی ان میں سے ہر ایک صحیح ہے، کیونکہ کسی کی وہ شے متقاومت نہیں کرتی جو کاعضد پر نظر آ رہی ہے کسی خط کے متعلق خواہ یہ سمجھئے کہ اس کا رخ مشرق کی طرف ہے خواہ یہ کہ مغرب کی طرف ہے، یہ خط بنات خود آپ کے دونوں بیانون کو مشرق و مغرب کے اس متناقض کے خلاف بناوٹ کے بغیر قبول کر لیتا ہے۔

ہم آسمان پر ستاروں کے مختلف مجموعے بناتے ہیں ان کا خلاں خلاں تئج نام رکھتے ہیں ہمارے اس فکلی میں ستارے مزام نہیں ہوتے، گویہ ممکن ہے کہ اگر انھیں ہمارے اس فکلی کی خبر ہو تو ان میں سے بعض کو ان رفتار تعجب ہو جو ہم نے ان کے لئے منتخب کئے ہیں۔ ہم ایک ہی برج کے مختلف نام رکھتے ہیں، مثلاً دب اکبر کو دب اکبر بھی کہتے ہیں چارلس کی چو پیتا گاڑی بھی، 'کف گیر بھی'۔ ان میں سے کوئی نام غلط نہیں بلکہ جتنا ایک نام صحیح ہے اتنا ہی دوسرا صحیح ہے، کیونکہ سب کا اس برج پر اطلاق ہو سکتا ہے۔

ان تمام صورتوں میں ہم انسانی حیثیت کے کسی محسوس حقیقت میں اضافہ کرتے ہیں اور وہ حقیقت اس اضافے کو انکیز کر لیتی ہے۔ اس طرح کے تمام اضافے حقیقت کے موافق ہوتے ہیں وہ حقیقت کی تعمیر کرنے کے ساتھ ساتھ اسکے لئے موزوں بنے جاتے ہیں، ان میں سے ایک بھی باطل نہیں ہوتا کیونکہ اس میں ایک کے زیادہ حق ہونے کا انحصار انسانی استمال پر ہوتا ہے، اگر میں نے اپنی میز کے خانہ میں ۲۸ ڈالر رکھے تھے اور ۲۷ لے تو ۲ ایک کم ۲۸ ہے، اگر میں برتنوں کی میزوں ۲۶ انگلی کا تختہ لگانا چاہتا ہوں اور جو تختہ میرے پاس ہے وہ ۱۲ انگلی ہے تو اس صورت میں ۲۷ ایک اور ۲۶ ہے، جو تئج میں آسمان میں دیکر رہا ہوں اگر اس سے آسمان کی عزت انسان کی کرنا چاہتا ہوں تو کف گیر کے بجائے چارلس کی چو پیتا گاڑی کہنا اچھا ہو گا۔ میرے دوست فرڈرک مایرک اس امر پر یقین پیرا ہیں ناراض ہو کر کہتے تھے کہ اتنے بڑے تئج کو دیکھئے ہم امریکہ والوں کو جو شے یاد آتی ہے وہ صرف بارہ چھانڈ کا ایک تئج ہے کسی چیز کو ہم کیا کہیں گے؟ یہ ہمارے اختیار کی بات ہے، کیونکہ ہم اپنے انسانی مقاصد کے لحاظ سے ہر چیز کو اسی طرح بنا لیتے ہیں جس طرح کو بوجوں کو، مثلاً اسوقت میرے نزدیک آپ تمام سامعین ایک چیز ہیں جو مجھی پریشان اور مجھی ہمت شکن گوش ہو جاتے ہیں، بے لعل مجھے بھی

253

انفرادی حیثیت کی ضرورت نہیں! اسلئے میں آپ کے متعلق اس حیثیت سے غور بھی نہیں کرتا۔ یہی صورت اس وقت ہوتی ہے جب ایک، فون یا ایک قوم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن اسے خواتین و حضرات! آپ کے نزدیک اس وقت آپ کی سائین کی حیثیت! ایک اتفاقی امر ہے، ورنہ اپنی اصل استقلال صفت اپنی انفرادی حیثیت ہے۔ لہذا ایک عالم تشریح کے نزدیک ہر شخص ایک عضو ہے اور حقیقی چیز اعضاء ہیں؛ لیکن بسیجیات کے عالم کے نزدیک اعضاء نہیں؛ بلکہ حقیقی چیز وہ خلیے ہیں جن سے اعضاء مرکب ہیں؛ اور عالم کیمیا کے نزدیک خلیے نہیں؛ بلکہ حقیقی چیز ان کے سالمے ہیں۔

غرض ہم جب چاہتے ہیں محسوس حقیقت کے بہاؤ کو توڑ کے اپنی مرضی کی چیزیں بنالیتے ہیں؛ اور یوں اپنے حق یا باطل فیضوں کے موضوع پیدا کر لیتے ہیں۔

ہم ان کے معمول بھی پیدا کر لیتے ہیں؛ بہت سے معمول اشیاء کے صرف ان تعلقات پر دلالت کرتے ہیں جو ان کو ہماری ذات اور ہمارے احساسات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اس طرح کے معمول قدرۃ انسانی اضافے ہوتے ہیں؛ مثلاً تیز کرنے دریا کے ریکیان عبور کیا اور آزادی روم کیسے خطرناک بن گیا۔ وہ امریکہ کے مدرسوں کے لئے عذاب جان بنے؛ اور اس کی یہ حالت مدرسہ کے بچوں کے اس رد عمل کا نتیجہ ہے جو انکی تصانیف پر نظر ہوتا ہے؛ سیمز کے متعلق جسطرح پہلے دونوں معمول صحیح ہیں اسی طرح یہ بھی صحیح ہے۔

آپ نے دیکھا کسطرح آدمی قدرۃ السستی اصول کی طرف آ جاتا ہے۔ اس کیلئے انسانی حصہ کا آگ کرنا گنیا غیر ممکن ہوتا ہے ہماری زبان کے اسما و صفات سب کے سب انسانی رنگ میں رنگا ہوا ترکہ ہوتے ہیں؛ اور ان سے جب ہم نظریے بناتے ہیں تو انکی لغزونی ترتیب و نظم کی تعین بالکل انسانی مصلحتوں کے لحاظ سے ہوتی ہے جن میں سے ایک ذہنی تطابق یا یکسانی ہے؛ مطلق اور ریاضیات انسان کی پیدا کی ہوئی از سر نو تربیوں سے لبریز ہیں؛ طبیعیات، ہیئت اور حیاتیات ترجیح کے ان مستند اشاروں پر عمل کرتے ہیں جو انھیں ملتے ہیں۔ ہم خود اپنے اور اسلاف کے ايقانات کے جدید تجربے کے میدان میں اترتے ہیں، ان ايقانات سے ہمارے مشاہدے کی تعین ہوتی ہے؛ ہمارے مشاہدے سے ہمارے افعال کی تعین ہوتی ہے؛ ہمارے افعال سے ہمارے تجربے کی تعین ہوتی ہے؛ غرض یونہی یہ سلسلہ جاتی رہتا ہے۔ گو کسی بہاؤ کا اہل واقعہ اپنی جگہ پر رہتا ہے؛ لیکن اس کا جو حصہ صداقت کا مصداق

ہوتا ہے وہ سر سے پاؤں تک ہماری تخلیق کا نتیجہ ہوتا ہے۔

ہماری وجہ سے اس پہاؤں لامحالہ اضافہ ہوتا ہے لیکن جو سوال غلط لٹان ہے وہ یہ ہے کہ اس اضافہ سے پہاؤں قیمت بڑھتی ہے یا گھٹتی ہے؟ یہ اضافہ بجا ہوتا ہے یا بے جا؟ فرض کیجئے ایک ایسا عالم ہے جس میں سات ہستارے ہیں! اس عالم کو دیکھنے والے صرف تین آدمی ہیں: ایک شخص ان ستاروں کا نام دب اکبر لکھتا ہے، دوسرا اس کف گیر لکھتا ہے، تیسرے کے نزدیک وہ چارلس کی چوپتیاں لگا رہی ہیں۔ تو اب یہ فرمائیے ان اضافوں میں کس کی بدولت بہترین عالم پیدا ہوا؟ اگر اس کا فیصلہ فریڈرک مائیکس کے ہاتھ میں ہو تو وہ یقیناً لکھ دے گا کہ اضافہ لوگراویں۔

256

تو تیسے نے کئی جگہ ایک بہت ہی گہری بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ہم اپنی سادگی سے حقیقت اور اپنے نفس کے مابین اس تعلق کو صحیح تسلیم کر لیتے ہیں جو حق کے برعکس ہو سکتا ہے۔ ہمارے ذہن کا یہ خیال ہوتا ہے کہ حقیقت ایک بنی بنائی اور مکمل چیز ہے جسکی واقعی حالت کا بیان کر دینا ہمارے ذہن کا ایک سادہ فرض ہے۔ مگر تو تیسے پوچھتا ہے کہ ہمارا یہ بیان کہیں خود حقیقت میں اہم اضافہ نہیں؟ اور کہیں خود سابقہ حقیقت کا وجود اس لئے تو نہیں کہ ہمارے علم میں دوبارہ آنے سے زیادہ ہمارے نفس کو ایسے اضافوں پر آمادہ کرے جن سے عالم کی مجموعی قیمت بڑھے؟

یہی نتیجہ ناسجیت کا خیال ہے۔ انسان اپنی علی زندگی کی طرح و قونی زندگی میں بھی خلاق ہوتا ہے؛ وہ حقیقت کے موضوع و محمول دونوں میں اضافہ کرتا ہے؛ دنیا قالب پر مزہ ہے اور ہمارے ہاتھوں اپنی تکمیل کی آخری منزل طے کرنے کی منتظر ہوتی ہے۔ آسمانی بادشاہت کی طرح حقیقت بھی انسانی دست درازوں کو لطیف خاطر انگیزہ دیتی ہے؛ انسان صدائقوں کو پیدا کر کے اس پر مسلط کر دیتا ہے۔

257

اس بناء پر انسان کے وقار و ذمہ داری میں صاحب فکر کی حیثیت سے جو اضافہ ہوتا ہے اس سے کون انکار کر سکتا ہے بعض لوگوں کے لئے اس کا خیال از حد دلولو لگا کر ثابت ہوتا ہے؛ چنانچہ اس کی بدولت انسان کے خلاقہ افعال میں جو لاجوتی شان نظر آتی ہے اسے دیکھ کے اطالوی ناسجیہ کے امام پاپینی صاحب جوش و خروش سے لہر نہ ہو جاتے ہیں۔ اب ناسجیت اور عقلیت کے باہمی فرق کی اہمیت بتانا ہمارے پیش نظر ہے۔

ان دونوں میں اصلی تقابل یہ ہے کہ حقیقت کے نزدیک حقیقت ازل سے بنی بنائی اور مکمل موجود ہے؛ لیکن نتائجیت کے نزدیک حقیقت بن رہی ہے اور اسے اپنی صورت کے ایک حصے کے لئے مستقبل کا انتظار ہے۔ ایک نقطہ نظر سے دنیا محفوظ ہے (کیونکہ اسے جو کچھ ہونا تھا ہو چکا۔ م) دوسرے نقطہ نظر سے اسکی قسمت آزمائیوں کا سلسلہ ہنوز جاری ہے۔

258

ہم اس انسانی خیال کو لیکے اتنے گہرے پانی میں چلے گئے ہیں کہ اس کے متعلق غلط فہموں کا پلید ہونا تعجب انگیز نہیں؛ چنانچہ اس پر تلون مزاحی کی تعلیم کا الزام قائم کیا گیا ہے، مثلاً بریڈے صاحب کہتے ہیں کہ اگر انسانیت پسندانے اصول کو خود سمجھتے ہوں تو جس غایت پر میں شخصی حیثیت سے اصرار کروں یا جس خیال کو ایک آدمی بھی ماننے کے لئے تیار ہو جائے، اسے ان لوگوں کو قرنِ عقل اور برسرِ حق تسلیم کرنا پڑے گا حقیقت کے متعلق انسانیت پسندی کا یہ خیال کہ وہ ایک ایسی شے ہے جو اگرچہ مقاومت کرتی ہے لیکن غالب پزیر ہے اور ہمارے خیال کو اس طاقت کی حیثیت سے اپنے قابو میں رکھتی ہے جس کا ہر وقت پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے (گو اسکی محض نقل کرنا لازمی نہیں)؛ ایک ایسا خیال ہے جس سے متدیوں کو روشناس نہیں کیا جاسکتا۔ ان اعتراضات کو دیکھ کے مجھے خود اپنا واقعہ یاد آتا ہے: میں نے ایک مضمون لکھا تھا جس کا موضوع یہ تھا کہ ہیں یقین کا استحقاق حاصل ہے؛ لیکن بدقسمتی سے میں نے اسکی سرخی، استحقاقِ یقین، کے بجائے ارادہ یقین، رکھی تھی۔ تمام نکتہ چینیوں نے اصل مضمون کو تو ہاتھ نہ لگایا اور سرخی پر ٹوٹ پڑے، کبھی یہ اعتراض کیا گیا کہ یہ امر نفسیاتی حیثیت سے ناممکن ہے، کبھی یہ بحث نکالی گئی کہ اخلاقی حیثیت سے خلاف انصاف ہے، کبھی یہ تجویز کیا گیا کہ ارادہ یقین کے بجائے اگر ارادہ قریب یا ارادہ ادعا، سرخی ہوتی تو بہتر ہوتا۔

259

نتائجیت اور عقلیت کے مابہ النزاع امر کی جوکل اوقت ہمارے پیشِ نظر ہے اس کا تعلق نظریہ علم سے نہیں بلکہ خود ساخت عالم سے ہے۔ نتائجیت کے نقطہ نظر سے عالم ایک کتاب ہے جسکی صرف طبعِ اول ہوتی ہے جو ہنوز ناتمام ہے؛ اس میں ہر جگہ خصوصاً ایسے مقامات پر اضافہ ہو رہا ہے جہاں اہل فکر مصروف ہیں۔ عقلیت کے نقطہ نظر سے اس کتاب کی بہت سی طبعیں ہیں۔ ایک طبع بہت ہی پر تکلف پہلے اور غیر محدود و وسیع پر ہے؛ یہ ازل سے مکمل چلی آتی ہے۔ بس کے علاوہ دو سرے

طبعین مختلف، محدود، غلیظوں سے لبریز اور مہلح اپنے ایک نئے انداز سے سنج ہے۔
یوں وحدیت و کثرتیت کے حریفانہ مابعد الطبیعی مفروضے پھر ہمارے سامنے آجاتے
ہیں۔ اب جتنا وقت باقی رہ گیا ہے وہ سب اس ان دونوں مفروضوں کے باہمی تفرق
کی پردہ کشائی میں صرف کر لوں گا۔

پہلے میں عرصہ میں کردوں کہ دونوں پہلوؤں کے انتخاب میں اختلاف مزاج کے
اثر کا محسوس نہ کرنا غیر ممکن ہے۔ اگر بنیادی حیثیت سے دیکھا جائے تو عقلیت پسند ذہن
در اصل اصولی اور اقدار پسند ہوتا ہے، انہو نا پڑے گا، کے الفاظ ہمیشہ اسکی زبان پر رہا کرتے
ہیں؛ اسکی دنیا کی کمر ہمیشہ کسی رہنما ضروری ہے لیکن تاجیکت پسندی کی حالت اس کے عکس
ہے، وہ ایک خوش باش، تغیر پسند قسم کا آدمی ہوتا ہے۔ اگر اسے دو وجوہات کی طرح ایک
لکڑی کی نامذیں رہنا پڑے تو جب تک اس کے پیروں کی بندش اتنی دھیلی ہو کہ بھری سے
چھوٹ آتی رہے اس وقت تک وہ اس نامذیں بھی خوش و خرم رہے گا۔

260

جو اثر مطابقت کی آزادی کا، وہی محکمہ احتساب کے کہن خدمت عہدہ دار پر یا جو املا کے
سادہ طریقے کا کتب کی پیرا نہ سال استانی پر پڑتا ہے وہی ایک ناستور دنیا کے اس خیال کا
مثبت حقیقت پسند پر پڑتا ہے جس طرح سیاسی معاملات میں موقع پسندی پرانی وضع کے اصول پسند
ذاتیسی کو اصول اور انتقامت سے مستر معلوم ہوتی ہے، اسی طرح عقلیت پسند کو دنیا کی ناستوری
کا یہ خیال ایسا ہے اصول معلوم ہوتا ہے جیسے ریاضہ کی ٹہری غائب ہو گئی۔

کثرت پسندانہ تاجیکت کی رو سے حقیقت کا نشو و نما محدود تجربات کے اندر ہوتا ہے۔
لو ان میں سے ایک کا دوسرے پر انحصار ہوتا ہے لیکن اگر ان کا مجموعہ بن سکے تو اس مجموعہ کا
کسی شے پر انحصار نہ ہوگا۔ سب گھر، محدود تجربے کے اندر ہوتے ہیں لیکن خود یہ محدود تجربہ اپنی
حیثیت میں بے گھر ہوتا ہے۔ اس کے سیلان کو داخلی وعدوں اور قوتوں کے علاوہ اور
کوئی شے جاری نہیں رکھ سکتی۔

عقلیت پسندوں کے نزدیک اس بیان سے ایک بالکل بے سرو پا اور ڈانواں دل
دینا مفہوم ہوتی ہے جو نقصانے سیمطیں اڑتی پھرتی ہے جو نہ باطنی پر قائم ہے اور نہ کچھ پر۔
گویا چند ستارے ہیں کہ آسمان پر یوں ہی بے ترتیب پھینک دیئے گئے ہیں جن کا کوئی مرکز، نکل
نہیں۔ زندگی کے اوجھوں میں ہم اس غیر محفوظ حالت کے عادی ہو گئے ہیں؛ اقتدار سلطنت

261

اور اطلاق قانون اخلاق کی جگہ مصراع نے لے لی ہے مقدس کلیسا کی حیثیت صرف ملاحظہ نون کی رہ گئی ہے لیکن فلسفے کی درگاہوں میں ابھی یہ حالت نہیں؛ ایسی دنیا جہاں ہم صداقت کی تخلیق میں حصہ لیتے ہیں! ایسی دنیا جو ہماری توقع پسندی اور شخصی فیصلے کے حوالے کر دی گئی! اسے مقابلے میں آکر لینڈ ٹو کو خود مختاری کا لہجہ زیادہ یقینی ہے۔ فلاسفہ کی نظر میں ایسی دنیا کی وقت نہیں ہو سکتی، یہ دنیا ایک ایسے صندوق کے مشابہ ہو گئی جس میں قبضے نہیں یا ایک ایسے کتے کے مثل ہو گئی جس کے گلے میں پٹا نہیں اس بے لگام دنیا کے منہ میں اگر لگام دینا ہو تو ان اساتذہ فلسفہ کے نقطہ نظر سے کیا کرنا چاہئے؟

262

کوئی ایسی شے ہونی چاہئے جو محدود و کثرت کا سہارا ہو جس سے محدود و کثرت بند ہو سکے، جو محدود و کثرت میں اتحاد پیدا کر سکے، جو محدود و کثرت کے لئے فکر کا کام دے سکے۔ اس شے کو حدوث سے تعبیر کیا ابھی اور ناقابل تغیر ہونا چاہئے، جو بے میں جو شے متغیر ہے اس کی بنیاد غیر متغیر پر ہونا چاہئے، فی الواقع دنیا کے پس پشت ایک ایسا مٹی ہونا چاہئے جو بالذات قائم و مقدس ہو، جس میں تمام ممکن الوقوع اشیا و بالقوہ موجود ہوں، جس میں ذرے ذرے کا نظروہ نظر، یقیناً و شخص، بالاتفاق تغیر ہو چکا ہو۔ یہ سبلیات جو یہاں ہمارے تصورات پر مسلط ہیں خود ان سب کی اطلاقی حقیقت میں غشی ہوئی ہو چاہئے؛ صرف یہی شے دنیا کو نمونوں بنا سکتی ہے، یہی سمندر کی ساکن گہرائی ہے۔ ہم طوفان خیز سطح پر ہیں، باوجود اس کے ہمارا فکر اپنی جگہ پر ہے؛ کیونکہ یہ تہ کی چٹان کو بچرہ ہے۔ یہ ورڈو رتھ کا وہ ادبی سکون ہے جو ناقص اضطراب کی تہ میں پوشیدہ ہے؛ یہ ویو یکانڈ کا وہ صوفیانہ ایک ہے جس کا ذکر کیل کر چکا ہوں؛ یہ وہ حقیقت ہے جو جلی حرفوں میں لکھی جاتی ہے؛ اسی کا دعویٰ غیر زامانی ہے؛ یہ شکست سے نا آشنا ہے؛ اس کو بطور اصول موضوعہ کے قبول کرنے پر ہول پسند، بلکہ تمام لوگ اپنے کو مجبور سمجھتے ہیں جن کو میں نے پہلے محاضریں نرم دل کہا ہے۔

263

یہی بعینہ وہ شے ہے جسے مذکورہ بالا محاضریں کے تحت دل، فاسد تجربہ پرستی کہنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ سخت دلوں کے یہاں الف سے لے کے یا و تاک واقعات ہی واقعات ہیں۔ میرے قدیم دوست، میری نوجوانی کے زمانے کے تجربیت پسند اور ہار و ڈکے بڑے آدمی و چانسی رائٹ کے بقول خالص منظر ہماری واقعات کے پس پشت کچھ بھی نہیں جب ایک حقیقت پسند اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ واقعات کے پس پشت ان واقعات کی ایک بنیاد

یعنی اسکان واقعات پایا جاتا ہے تو سخت دل تجربت پسند یہ الزام دیتے ہیں کہ یہ کسی واقعہ کا اسکان ثابت کرنے کے لئے اس واقعہ کے محض نام و نوعیت کو لے کے اس واقعہ کے پشت ایک مثلی سہتی کی حیثیت سے رکھ دیتا ہے۔ اس طرح کی مجموعی بنیادوں سے کام لینا ایک عام بات ہے۔ ایک دفعہ عمل جراحی ہو رہا تھا کہ ایک پاس کے آدمی نے ڈاکٹر سے پوچھا کہ مریض اتنے زور زور سے سانس کیوں لے رہا ہے؟ ڈاکٹر نے کہا اس لئے کہ اثر محرک تنفس ہے۔ اس آدمی نے یہ جواب سن کے اس طرح 'اچھا' کہا کہ گویا ڈاکٹر کا جواب بالکل شافی تھا! حالانکہ یہ جواب دیسا ہی تھا جیسے کوئی یہ کہے کہ سنسکیما اس لئے قابل ہے کہ وہ نہر ہے، یا آج رات کو اس قدر سردی اس واسطے ہے کہ جاڑے کا موسم ہے یا ان کے پانچ انگلیاں اس لئے ہیں کہ وہ بچ انگشتی حیوانات ہیں۔ اس قسم کے تمام الفاظ واقعات کے لئے صرف ایسے نام ہوتے ہیں جو انہی واقعات سے ماخوذ ہوتے ہیں اور جن کو سابق الوجود و جبرین قرار دے لیا جاتا ہے سخت دلوں کے نزدیک نرم دلوں کی حقیقت مطلقہ کی بس سچی حقیقت ہے، یعنی یہ ہر جہاں پہلے ہوئے انبار مظاہر کا صرف ایک تلخیصی نام ہوتی ہے، جو ان کو ایک رشتے میں منسلک کر دیتی ہے اور اس کے تعلق ایسا باور کر لیا جاتا ہے کہ گویا پہلے سے موجود مستقل وجہ الگ تہمتی ہے۔

264

آپ نے دیکھا کہ طرح اشیا مختلف اشخاص کو مختلف رنگ میں نظر آتی ہیں جس دنیا میں ہم رہتے ہیں اس کا وجود افراد کے ایسے بے شمار مجموعوں کی شکل میں منتشر و منقسم ہو کے پایا جاتا ہے جن کا باہم ارتباط ہر درجہ اور ہر انداز کا ہے سخت دل دنیا کے اس رنگ کو علی حالات نام رکھنے کے لئے تیار ہیں؛ چونکہ ان کا مزاج عدم و ثوق کے لئے موزوں ہے اس لئے وہ دنیا کے اس رنگ کو گوارا کر سکتے ہیں لیکن نرم دلوں کی یہ حالت نہیں ان کے نزدیک جس دنیا میں ہم پیدا ہوتے ہیں اس کی انداد کے لئے ایک ایسی بہتر دنیا کی ضرورت ہے جس میں افراد سے 'کل' اور 'کل' سے 'واحد' بنتا ہے؛ یہ واحد منطقی حیثیت سے بلا استثناء ہر فرد کو پہلے سے فرض کر لیتا ہے؛ یہ فرد پر اور فرد و اسیر و لالت کرنا ہے؛ اور یہ فرد کا ذریعہ حصول ہوتا ہے۔

کیا ہمیں تائجیت پسند کی حیثیت سے بالکل سخت دل ہونا چاہئے؟ یا ہم دنیا کے اطلاقی تصور کو ایک جائز متروکہ قرار دے سکتے ہیں؟ دنیا کا اطلاقی تصور یعنی تائجیت ایک جائز مفروضہ ہے؛ کیونکہ خواہ ہم اس کو تجزیہ نقطہ نظر سے دیکھیں یا معنی نقطہ نظر سے بہر صورت یہ قابل خیال ہے۔

265

تجربہ یہ نقطہ نظر سے میری یہ مراد ہے کہ جیسا کہ ہم تو ہم سرما کو آج رات کی سردی کے پس پشت رکھتے ہیں اسی طرح ہم عالم کے اطلاقی تصور کو اپنی فحش و وزنگی کے پس پشت رکھ سکتے ہیں۔ بسد راصرف ایم کی ایک تعداد کا نام ہے جس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں سردی ہوتی ہے، لیکن اس سے سردی کی ضمانت نہیں ہوتی، کیونکہ ممکن ہے کہ حرارت یا کاپارہ ہو جس سے وہ ٹپک چڑھ جائے۔ تاہم یہ لفظ کارآمد ہے، اسے کے ہم تجربے کے میدان میں آڑ سکتے ہیں اس سے بعض امکانات پیش نظر اور بعض نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ ہم اس کی بدولت گرمی کے کپڑے کھو کے جاڑے کے کپڑے نکال لے سکتے ہیں، یہ ان چیزوں کا خلاصہ ہے جن کی ہم اس زمانے میں توقع کر سکتے ہیں؛ یہ عادات فطرت کے ایک حصے سے موسوم ہوتا ہے اور اس کے تسلسل کے لئے ہم تیار ہو جاتے ہیں، یہ ایک عین الازم ہے، بلکہ تجربے سے تجزیہ کی گئی ہے۔ یہ ایک تعموری حقیقت ہے جسے پیش نظر رکھنا ضروری ہے، اور جس کا پورا غلغلہ محسوس حقائق میں نظر آتا ہے۔ ان تجربہ دہوں کی حقیقت سے انکار کرنے والوں میں تاجیحت پسندوں سے آخری آدمی ہو گا، کیونکہ یہ گذشتہ تجربے کا فراہم کردہ سرمایہ ہیں۔

لیکن عینی نقطہ نظر سے دیکھتے تو سامنے اس اطلاقی تصور کے سختی مختلف نقطہ نظر آتے ہیں؛ عقلیت پسند اسے عینی شکل میں دیکھتا ہے، عالم کے محدود تجربات کا مقابل بناتے ہیں، وہ انکی ایک خاص نوعیت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک یہ کمال اور پیمہ وجود نہیں ہے۔ اطلاقی دنیا کا تجربہ کا علم ہوتا ہے، تمام دوسری چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے، بالخصوص اسکے جاری دنیا میں ہل کا دور در دورہ ہے اور حالت بالکل برعکس ہے۔ اگر اطلاقی دنیا میں کسی شے کی ضرورت ہوتی ہے تو ضرورت کے ساتھ اسکے پورے ہونے کا انتظام ہی ہوتا ہے، لیکن جاری دنیا میں جو کچھ ہے وہ ان میں ہے۔ جاری دنیا ممکنات کی ہے، لیکن اطلاقی دنیا میں ممکنات کا ذکر نہیں جو کچھ ہے واجب ممکن جاری دنیا میں جوازم اور ہولناک واقعات کا وجود قابل غور ہے، لیکن اطلاقی دنیا میں جو کچھ ہے غور کی بجائے ممکنات کیونکہ زمانی یا فانی نظام میں ہی کا وجود ذاتی نظام کے کمال کی میں مستحکم ہے۔

میں ایسا دفعہ پھر عرض کرنا چاہتا ہوں کہ تاجیحت کی نظر میں یہ دونوں مفروضے بجا ہیں کیونکہ دونوں کارآمد ہیں۔ اگر تجربہ ہی اس نقطہ نظر سے دیکھنے کو سرمایہ خرچہ اطلاقی دنیا بھی گزشتہ تجربے کی ایسی یادداشت ہے جس سے جاری وجود مستقبل کی طرف متطابق ہوتا ہے تو اطلاقی دنیا کا خیال ناگزیر ہے، لیکن اگر تجربہ ہی کے عین نقطہ نظر سے دیکھتے تو ہی ہم از ہم

267

بعض لوگوں کے لئے اطلاقی دنیا کا خیال ناگزیر ہے؛ کیونکہ اس سے ان کے افعال و خیالات کی مذہبی حیثیت سے تعین ہوتی ہے کہ ان سے ان کی زندگی میں تعمیر و اران کی زندگی کے تیرے غائب دنیا کے اس حصے میں تعمیر ہوتا ہے جس کا انحصار ان کی زندگی پر ہے۔

اگر سخت دل کسی ایسی دنیا کے تسلیم کرنے سے یکسر انکار کرتے ہیں جس کا وجود محدود تجربے کے ماورایا جاتا ہے تو ہم اصولاً ان کے ملے ملے میں دخل ہو کے ان کے ہمنوائیں بن سکتے۔ تاجمیت کے متعلق ایک غلط فہمی یہ ہے کہ اسے ایجا بیت پسندانہ سخت دلی کامرادف، عقلیت پسندانہ خیال کو یا وہ کوئی اور تجربہ سمجھ کے اس سے نفرت کرنیوالا، ذہنی بدلی کا عاشق، اور درگاہ فلسفہ کی ہر پیداوار پر گویا ایک طرح کی بے قید و بند بھڑوں سے آباد دنیا کو ترجیح دینے والا تسلیم کیا جاتا ہے۔ میں ان محاضروں میں عقلیت پسندی کی ضرورت سے زیادہ نازک صورتوں کے خلاف اتنا کہہ چکا ہوں کہ اگر فی الجملہ کچھ غلط فہمی پیدا ہوئی تو میں یہاں اس کے لئے تیار ہوں لیکن اس غلط فہمی کی جو مقدار ان حاضرین میں نظر آ رہی ہے وہ میرے لئے حیرت انگیز ہے کیونکہ جس حد تک عقلیت پسندانہ مفروضوں سے تجربہ کی طرف کارآمد رہنمائی ہوتی ہے اس حد تک میں نے اس کی حمایت کی ہے۔

268

مثلاً آج صبح مجھے ایک پوسٹ کارڈ ملا جس پر یہ سوال درج تھا کہ کیا تاجمیت پسند کا بالکل مادیت پسند اور لاادری ہونا ضروری ہے؟ میرے ایک دیرینہ دوست کا جن کو میرے خیالات سے اچھی طرح واقف ہونا چاہئے میرے پاس ایک خط آیا ہے جس میں میری مشکوہ تاجمیت پر یہ الزام قائم کیا گیا ہے کہ اس کی بدولت تمام وسیع تر مابعد الطبعیاتی خیالات نقطہ سے اوجھل ہو جاتے ہیں اور اس کے ماننے کے بعد انسان کو سرتاپا فطرت پسندی کے رنگ میں رنگ جانا پڑتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:-

”مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تاجمیت پر جو تائیدی اعتراض وارد ہوتا ہے وہ اس واقعہ کی تئیں پوشیدہ ہے کہ اس کی وجہ سے تنگ دلوں کی تنگ دلی کے زیادہ قومی ہو جانے کا احتمال پیدا ہوتا ہے۔

اگر آپ ایسے امور کے ترکہ کرنے کی دعوت دیتے ہیں جو بے منزا و خالی خولی ہیں تو آپ کی دعوت یقیناً طابع میں ایک دلوں پیدا کرے گی۔ لیکن اپنے افعال و خیالات کے فوری اثرات و نتائج سے آگاہ کیا جائے تو نفع بخش و محرک عمل ہوتا ہم میں مہیہ تر

نتائج و اثرات پر غور و خوض کے لطف و نفع سے محرومی کو گوارا کرنے کے لئے تیار نہیں اور تائجیت کا سیلان اس استحقاق سے انکار کی طرف ہے۔

269

غرض مجھے یہ نظر آتا ہے کہ تائجیت کو بھی انہی تحدیدات بلکہ خطرات کا سامنا ہے جن میں عیسائی علوم کے متبعین گھرے ہوئے ہیں کیمیا و طبیعیات میں تائجیت کا رنگ شوخ ہے، چنانچہ ان علوم کے پرستار اوزان و مقدار کی بدولت حائل ہونے والے واقعات پر اس شخص کی طرح قناعت کر لیتے ہیں جو سفید پوش، خدیں، راحت طلب، غیر حوصلہ مند اور خالی از تحیل ہوتا ہے۔ ان حضرات کو فلسفہ و مابعدہ طبیعیات کے تمام طلبہ پر غیر محمد و درجہ اور ان سے غیر محمد و دنفرت آتی ہے؛ اور قدرۃ ہر شے (بجز اس اصول کے جو کل کی جان ہے) کم از کم ایک حد تک اور نظری حیثیت سے کیمیا اور طبیعیات کی اصطلاح میں بیان کیجا سکتی ہے؛ لیکن (ان لوگوں کے بقول) اس اصول کے بیان میں کوئی تائجی فائدہ نہیں؛ نہ اس کا کوئی اثر ہے؛ لیکن اپنی جگہ پر اس خیال کے قبول کرنے پر آمادگی سے انکار کرتا ہوں کہ ہم فطرت پسندوں اور تائجیت پسندوں کی مین کثرت کے ماوراء اس منطقی اتحاد کو نہیں دیکھ سکتے جس سے ان کو دلچسپی نہیں۔

270

میری شکریہ تائجیت کے متعلق پہلے دو محاضروں کے بعد یہ خیال کیونکر صحیح ہو سکتا ہے؟ میں برابر یہ کہتا چلا آ رہا ہوں کہ تائجیت سخت دلی اور نرم دلی کے مابین واسطہ کا کام دیتی ہے۔ اگر عالم کا خیال خواہ لفظ سرا کی طرح تجریدی نقطہ نظر سے یا مطلق کے مفروضے کی طرح صیغی نقطہ نظر سے ہماری زندگی کیلئے نتیجہ خیز ہو سکتا ہے تو اس کا ضرور ایک مفہوم ہے۔ اور اگر یہ مفہوم کام دے سکتا ہے تو اس میں حقانیت ہے جسے تائجیت کو اپنی تمام ازبہ و تشکیلوں میں برقرار رکھنا چاہئے۔

اطلاقی مفروضہ یعنی کمال ابدی ہے؛ اصلی ہے؛ اور سب سے زیادہ حتمی ہے۔ اس کا ایک بالکل منہن مفہوم ہے؛ اور یہ مذہبی حیثیت سے کام دیتا ہے؛ اس کی نوعیت پر آئندہ اور آخری محاضریں میں گفتگو کی جاسکے گی۔

ہر نظم پڑھنے یا سننے والا ہے خواہ مرد ہو خواہ عورت۔ (اس نظم کا جزئی تصرف کیسا نہ کیجائی
ترجمہ حسب ذیل ہے۔ م)

”تم کوئی ہو، اب میں تم کو اپنی نظم کا موضوع بناتا ہوں، میں تم سے کان میں
کچھ کہنا چاہتا ہوں! مجھے بہتیری عورتوں سے ہی محبت ہوئی اور مردوں سے بھی
مگر تم سے زیادہ کسی نے نہیں ہوئی میں گم سم رہا، میں نے دیر کی۔ مجھے آج سے
بہت پہلے تم تک پہنچنا چاہئے تھا، میرے نلونوں کا موضوع تم ہی کو ہونا چاہئے تھا، بلکہ
میری بوجس کا بھی تم ہی سے تعلق ہونا چاہئے تھا! اب میں تمہارے پاس سبکو چھوڑ چکاؤ کر
آتا ہوں اور تمہاری شادمنیت کے راگ کاؤنگا، تم کو کوئی بیچھا لیکن میں نے ہی سمجھا تھا کہ
ساتھ کسی نے انصاف نہ کیا، خود تم نے اپنے ساتھ انصاف نہ کیا، کوئی نہیں جس نے تم کو
فاتح بنایا ہو، صرف میں ہوں کہ تم میں کوئی نقص نہیں پاتا۔ میں تمہاری غفلت
و جلال کے راگ الاپ سکتا ہوں۔ تم کو خبر ہی نہیں کہ تم کیا چرید ہو، تم نے
ساری زندگی اپنے سے غفلت میں کاٹی۔ تم نے جو کیا تھا سب کو بن کے سامنے
آیا؛ مگر میری نظر میں یہ تمہارے نہیں، تم اس کے اندر بلکہ اس کے نیچے چھپے ہوئے ہو۔
میں تمہاری تلاش میں وہاں پہنچا ہوں جہاں کوئی تم نہیں رکھتا، خاموشی کا
عالم، لکھنے کا دسک گستاخانہ، آواز، شب کی تاریکی، روزمرہ کے مفرورہ کاموں
کا سلسلہ، ان چیزوں کی وجہ سے اگر تم خود اپنی یاد دوسروں کی نظر سے اوجھل
رہتے ہو تو رہو، میری نظر سے نہیں رہ سکتے۔ منشی ڈاڑھی، متغیر نکھیں، گدلی
زنگت، دوسروں کو دور کر سکتی ہو مجھے نہیں کر سکتی۔ پٹنے کپڑے، بعد طریقہ، شرارتیں
حوس و ملیح باتیں، اذیت و توت میں ان سب چیزوں کو بالائے طاق رکھ سکتا ہوں۔ کونسی
فضیلت ہے جو کسی عورت مرد میں ہو اور تم میں نہیں؛ کوئی خوبی کوئی خوبصورتی و دیگر
میں نہیں جو تم میں ہو۔ کوئی ہمت و پامردی دوسروں میں نہیں جو تم میں ہو؛ کوئی لذت
دوسروں کی مثل نہیں جو تمہاری ہی ہو۔ تم کوئی ہو، کچھ ہو جائے اپنے حق کا مطالبہ
کئے جاؤ یا یہ شرف و غریب کی توجہ تمہارے آگے سب سے پہلے ہے۔ یہ وہن چراگاہیں
یہ ناپائیدار دنیا، اپنی طرح تم ہی کی طرح اور ناپائیدار ہو۔ تم مرد ہو یا عورت اپنے حق
حق سے غفلت عناصرِ آلام جذبات اور بربادی سب کے مالک ہو، تمہارے پرہیز سے

بیریاں کٹ کر گر رہی ہیں اور تم کو کمال استغنا حاصل ہو رہا ہے۔ یہ وہ استغنا ہے جس کی روشنی خواہ تم مرد ہو یا عورت! جوان ہو یا بوڑھے! یہ سلیقہ ہو یا کم حیثیت، ساری دنیا کی نظر سے گرے ہوئے ہو یا کچھ اور! بہر صورت پھیل کے رہتی ہے۔ سیدائش! زندگی موت! تجھ پر تجھن کی بدولت سامان ہوتا ہے اور سامان بھی ایسا جس میں کسی شے کی کمی نہیں۔ تمھارے اندر جو بھی ہے وہ غصہ نقصان، حوصلہ بندی، جہالت، برداشتہ خاطرگی کی مدد سے اپنا راستہ ڈھنڈھ ٹالنا ہے۔

یہ نظم واقعی اچھی ہے اس کا اشتراک میں جیجتا ہے، لیکن اس کے دو مطلب لئے جاسکتے ہیں اور دونوں مفید ہیں۔ ایک مطلب وحدت پسندانہ یا صوفیانہ ہے اس میں خالص کائناتی جذبہ کا رنگ پایا جاتا ہے، اس کی رو سے عظمت و جلالت تمھارے مسخ ہو جانے کے باوجود بھی کیسے تمھاری ہے۔ خواہ تم پر کچھ گزرے خواہ تمھاری ظاہری حالت کیسی ہی خراب ہو لیکن باطنی حیثیت سے تم محفوظ ٹامو۔ البتہ پیچھے ہٹ کے دیکھنا چاہئے اور اس اصول پر دار مدار رکھنا چاہئے جو حقیقت تمھاری ہستی کی تیر میں کا رنسر ما ہے۔ سکون پسندی اور استغنائیہ میں مازک ملائی کا یہی اصول ہے، اس اصول کے مخالف اگرچہ اسے مرد حافی افیون کہتے ہیں لیکن تائبیت کیلئے اس کا احترام ضروری کیونکہ انکی تائیں میں زبردست تائیدی دلائل موجود ہیں۔

دوسرا مطلب بھی تائبیت کے نزدیک قابل غور ہے، لیکن اس میں کثرت پسندی کا رنگ پایا جاتا ہے جس میں یہ شان پیدا کی گئی ہے جس کی شانیں یہ زمرے کاٹے گئے ہیں اس سے غلطی کے وہ بہتر امکانات بھی مراد ہو سکتے ہیں جو محسوس شکل میں نظر آتے ہیں، اور انکی ناکامی کے وہ محسوس اثرات بھی مراد ہو سکتے ہیں جو خود اسپر یا دوسرے دل پر پڑتے ہیں اور جن کی وجہ سے انکی ناکامی میں خوبی کا پہلو پیدا ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا اس سے ان لوگوں کے امکانات کے ساتھ تمھاری وفاداری بھی مراد ہو سکتی ہے، جن کی تمھارے دل میں قدر و محبت ہوتی ہے اور جن کے جاہ و جلال میں اپنے آپ کو شریک سمجھ کر تم اپنی حقیر زندگی کو گوارا کرتے ہو۔ ہم لہذا اگر اسی مردانہ مجموعی دنیا کی تسد کر سکتے ہو، اس کی داد دے سکتے ہو، اس کے تماشائی بن سکتے ہو، اس کے اگر تم اپنی ذات کے ادنیٰ حصے کو قبول جاؤ صرف اعلیٰ حصے کو پیش نظر رکھو، اور اپنی زندگی کو اس اعلیٰ حصے کا مراد سمجھنے لگو تو خواہ تم کسی قالب میں داخل جاؤ، خواہ کسی رنگ میں ڈوب جاؤ، غصہ نقصان، ناواقفیت یا برداشتہ خاطرگی کی وساطت سے بہر حال اپنا راستہ ٹھوٹ کر نکال لیگا۔ (م۔)

غرض ان دونوں میں سے کوئی مطلب لیا جائے، اس نظم سے اپنے ساتھ وفاداری کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ دونوں مطلبوں سے شغفی حاصل ہوتی ہے؛ دونوں سے نوع انسانی کے بہادری میں تقدس کا رنگ پیدا ہوتا ہے؛ دونوں تمہ کی ایسی تصویر کھینچتے ہیں جس کے پس پشت ایک زرین منظر ہوتا ہے۔ البتہ ایک صورت میں یہ زرین منظر ایک پرسکون ذات واحد پر مشتمل ہوتا ہے اور دوسری میں جتنی بھی نہ جمہور کا نام ہے اور اس طرح کے تصویروں جو سمیٹتی ہوتی ہے وہ اس میں بہ تمام و کمال موجود ہے۔

278

اچھے دونوں مطلب میں لیکن ظاہر ہے کہ دوسرا مطلب تاجمیت کے زیادہ مناسب ہے اس سے فوراً انس کو معلوم ہو جاتا ہے کہ آئندہ تجربے کی غیر محدود جزئیات میں آئینگی دوسرا مطلب اگرچہ پہلے مطلب کے مقابلے میں خشک اور پست معلوم ہوتا ہے مگر کوئی شخص اس پر سخت دلی کا ان سہولتوں میں اطلاق نہیں کر سکتا، جن سے ناشائستگی کا پہلو نکلتا ہو۔ پھر بھی اگر آپ نے تاجمیت پسند کی حیثیت سے دوسرے کو پہلے مطلب کا مقابلہ بنا دیا تو غالباً آپ کے متعلق غلط فہمی پیدا ہو جائے گی۔ آپ پر یہ الزام قائم کیا جائے گا کہ آپ اعلیٰ تر تصور است کے منکر اور بدترین منتفی میں سخت دلی کے ہم آہنگ ہیں۔

یاد ہو گا! میں نے حاضرین میں سے ایک صاحب کے خط کے اقتباسات گزشتہ حصے میں پڑھ کے سنائے تھے۔ آئیے! اس خط کا ایک اور اقتباس آج سناؤں۔ اس اقتباس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پیش نظر احتمالات کا اندازہ کتنہ مبہم ہے! میرے نزدیک یہ حالت عام ہے۔

279

میرے دوست اور میرے نامہ نگار لکھتے ہیں میں کثرت پسندی کا قائل ہوں، میں اس امر کا قائل ہوں کہ ہم تلاش صداقت میں برف کے ان چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں پر ایک سے دوسرے کی طرف جست کرتے ہیں جو ناپید یا کندہ منڈ میں تیر رہے ہیں؛ ہمارے ہنر سے قدیم صدائیں ناگہن اور جدید ممکن بن جاتی ہیں۔ میں اس امر کا قائل ہوں کہ ہر فرد بشر عالم کے بہتر بنانے کا ذمہ دار ہے اور اگر اس نے اپنی اس ذمہ داری کو ادا نہ کیا تو اس حد تک عالم برباد ہو جائے گا۔

ہاں جہیز میں اس امر کے لئے تیار ہوں کہ گو میری اولاد اعلانِ امراض میں مبتلا ہو جائے جس سے وہ بھل مفلک ہو جائے اور خود میرے اوسان خطا ہو جائیں؛ مگر میرے پاس اتنا داغ رہے کہ میں عالم خیال میں تمام اشیاء کے عقلی اتحاد کی تعمیل کر دوں

اور اس قسم سے عقلی اتحاد کی بنیاد پر تصور رکھوں کہ میرے افعال میرے خیالات
میری مشکلات کا متروک عالم کے تہیہ نام و دیگر مظاہر ہیں اور یہ مظاہر اکیلا میرے ضمیر کا یہ غیر ہیں جس
میں اپنا ہمکل پسند و اختیار کر سکتا ہوں۔ میں اس خیال کے ماننے سے انکار کرتا ہوں کہ
ہم تاجحیت پسندوں اور نظریہ پسندوں کی ظاہری کثرت کے اور اس
منطقی اتحاد کو نہیں دیکھ سکتے جس سے ان حضرات کو دیکھی نہیں۔

ذاتی اعتقاد کے اس لطیف اظہار سے یقیناً سامعین کے دل گر جائیں گے لیکن اس
ان کے فلسفیانہ خیالات کہاں تک بٹلھ سکیں گے؟ ان نامہ نگار صاحب کے نزدیک کسکو ترجیح
ہے، نظم عالم کی وحدتی یا کثرتی تعبیر کو؟ انکا قول ہے کہ اگر میری مشکلات میں وہ متسام
چارہ سازیاں شامل ہو جائیں جو دیگر مظاہر فراہم کرتے ہیں تو ان کی تلافی ہو جائے گی۔
اس فقرے سے ظاہر ہے کہ ان کا رخ آگے کی طرف ہے اور وہ جزئیات تجویز کے عیدلین میں
اتر رہے ہیں جن کی وہ کثرت پسندانہ و بہتر پسندانہ انداز پر تعبیر کرنا چاہتے ہیں۔

280

لیکن ان یقین سے کہ ان کا رخ پیچھے کی طرف ہے وہ ایک ایسی چیز کا ذکر کرتے
ہیں جسے وہ اشیاء کا عقلی اتحاد کہتے ہیں، حالانکہ وہ دراصل اشیاء کی ممکن تجویز متحد سازی
کا ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ تاجحیت چونکہ عقلیت کے تجربہ ہی
و احد پر نکتہ چینی کرتی ہے اس لئے وہ اس تسلی سے محروم ہے جو عینی کثرت کے فائدہ بخش
امکانات کے تسلیم کرنے سے حاصل ہوتی ہے مختصر یہ کہ وہ اس فرق کو محسوس نہیں کرتے جو کمال عالم کو
ایک لازمی اصول، اور ممکن اصول مندرجہ تصور قرار دینے میں پایا جاتا ہے۔

میرے خیال میں یہ حضرت ایک کے تاجحیت پسند تو ہیں، مگر بے پیرے ان کا شمار
شائقین فلسفہ کے اس بے شمار طبقے میں ہے جسکے متعلق میں نے پہلے محضرے میں یہ کہا تھا کہ اس طرح
لوگ تمام اچھی چیزیں قائم رکھنا چاہتے ہیں اور اس بات پر زیادہ غور نہیں کرتے کہ ان میں کیونکر موافقت یا
موافقت ہے۔ اشیاء کے عقلی اتحاد کا اصول اس قدر لولہ انگیز ہے کہ وہ اسے بے ساختہ جو طرف گمانے
لگتا ہے۔ اس کی اگرچہ عینی حیثیت سے ایک ایسی دنیا مراد ہوتی ہے جو تاجحیت کے اصول پر
متحد اور بہترین مچتی ہے؛ لیکن وہ کثرت پسندی پر عقلی اتحاد سے تصادم کا الزام لگاتا ہے (کیونکہ
محض نام کے اعتبار سے واقعی تصادم ہے) ہم میں سے اکثر اسی اصلی ایہام کی حالت میں رہتے
ہیں اور یہی بہتر ہے؛ مگر محض کا اس مندرجہ سے آئے برعنا صفا فی خیال کے نقطہ نظر سے اچھا ہے۔

281

اس لئے اب میں توجہ کو اس خاص مذہبی پہلو پر سید زیادہ دقیقہ سنجی کے ساتھ مرکوز کرنا چاہتا ہوں۔

اس سب سے بڑے تم، اس علی الاطلاق حقیقی دنیا، اس خلاقی حیثیت سے ولولہ انگیز اور مذہبی حیثیت سے قابل قدر اتحاد کو وحدت پسندی کی نظر سے دیکھنا چاہئے یا کثرت پسندی کی نظر سے؟ یہ اصول بے یاغایت؟ مطلق ہے یا مہتمی؟ اول ہے یا آخر؟ اسکی وجہ سے آگے کی طرف دیکھنا پڑتا ہے یا پیچھے کی طرف؟ ان باہم متقابل صورتوں کا اختراک و نہ کرنا یقیناً اچھا ہے؛ کیونکہ اگر ان میں امتیاز کیا گیا تو زندگی کے نقطہ نظر سے قطعاً ان کے مختلف مفہوم پیدا ہونگے۔

282 دیکھئے! تائید کے نقطہ نظر سے ساری شکل کا محور امکانات عالم کا خیال ہے۔ حقیقت اپنے اطلاقی اتحاد کے مول کو ذہنی حیثیت سے کثیر التعداد واقعات کے امکان کی بنیاد بناتی ہے۔ بعد باقی حیثیت سے یہ اس کو امکانات پر مشتمل انکا حد بند اور ان کے حاصل کی غوبی کا ضامن قرار دیتی ہے۔ اس بناء پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مطلق کی بدولت تمام مہمی چیزیں یقینی تمام بری چیزیں ناممکن ہو جاتی ہیں؛ اور امکان کا پورا مقولہ دوسرے معنوں پر مقولوں کی شکل میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی موقع پر انسان کو یہ بات صاف نظر آتی ہے کہ مذہب کے لحاظ سے جو عظیم الشان فرق پیدا ہوتا ہے وہ اس واقعہ کے اندر مضمر ہے کہ ایک فرق کے نزدیک عالم کی نجات لازمی یعنی اور دوسرے کے نزدیک ممکن مشکل ہے۔ یوں مذہب کے متعلق عقلیت اور تجربیت کا تضاد تمام تر صحت امکان کے بارے میں ہوتا ہے؛ اسی لئے ضروری ہے کہ پہلے پوری توجہ کے ساتھ اس لفظ پر بحث کر لی جائے۔ امکان کے معنی میں کیا ہوسکتے ہیں؟ غیر فکری لوگوں کے نزدیک امکان سے مراد ایک ایسی حالت ہے جو وجود سے کمزور و معدوم سے زیادہ حقیقی ہے۔ گویا امکان ایک مخلوط اصل ہے؛ ایک درمیانی مرتبہ یا ایک عالم برزخ کا نام ہے، جس حقیقت آتی جاتی رہی ہے۔ امکان کا یہ تصور اس قدر مبہم اور ناقابل توصیف ہے کہ اس سے تشبیہ نہیں ہوسکتی؛ اسلئے اور مقامات کی طرح یہاں بھی اس اصطلاح کا مفہوم معلوم کرنے کیلئے تائید کے طریقے سے کام لینا پڑے گا۔ جب ہم یہ سمجھتے ہیں کہ فلاں شے کا امکان ہے تو اس سے کیا فرق پیدا ہوتا ہے؟ اس سے کم از کم فرق پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی اس شے کے اتحاد و جوہر یا قیوت کا دعویٰ کرتا ہے تو ہم اسکی تردید کرسکتے ہیں

لیکن یہ حق تردید کچھ زیادہ اہم نہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شے کا امکان ہے تو کیا اس سے نفس الامری واقعہ میں اور کوئی فرق نہیں پیدا ہوتا؟۔

اس سے کم از کم یہی فرق پیدا ہوتا ہے کہ اگر دعوائے امکان صحیح ہے تو کوئی ایسی چیز موجود نہیں جو اس ممکن شے کو روک سکے۔ یوں رکاوٹ یا دراندازی کی حتمی بنیادوں کے معدوم ہونے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امکان کا وقوع غیر ممکن نہیں؛ اس لئے یہ امکان امکان محض یا امکان مجرد ہے۔

لیکن اکثر ممکنات محض ممکن نہیں بلکہ اپنی معنی یا جیسا عام طور پر کہا جاتا ہے، عمدہ بنیاد رکھتے ہیں۔ تائجیت کے نقطہ نظر سے اسکی کیا سہمی ہیں؟ اس کے سہمی یہ ہیں کہ صرف موانع وقوع ہی معدوم نہیں بلکہ بعض اسباب وقوع موجود بھی ہیں؛ یوں کسی مرعی کے بچے کے مینی حیثیت سے ممکن ہونے کے یہ معنی ہیں کہ — (۱) بچے کے نفس خیال میں کوئی اصلی تناقض نہیں؛ (۲) لڑکے، جانور یا اور کوئی ایسا دشمن موجود نہیں جو انڈول کو ضائع کر دے؛ (۳) کم از کم ایک واقعی انڈا موجود ہے۔ امکانی بچے کے سہمی واقعی انڈا اور اس کا واقعی مرعی کے بچے یا بچہ کش آلے میں رکھا ہونا وغیرہ۔ یہ واقعی شرائط جس قدر تکمیل کی منزل سے قریب آتے جاتے ہیں اسقدر بچے کے امکان کی بنیاد بہتر سے بہتر ہوتی جاتی ہے؛ جب شرائط پائیدگی تکمیل کو پہنچ جاتے ہیں تو امکان نفس الامری واقعہ سے بدل جاتا ہے۔

آئیے! اس مثال سے نجات عالم کے متعلق کام لیں۔ تائجیت کے نقطہ نظر سے نجات عالم کے ممکن ہونے کے کیا سہمی ہیں؟ اس کے یہ سہمی ہیں کہ نجات عالم کے بعض شرائط واقعی موجود ہیں۔ شرائط نجات جس قدر زیادہ موجود ہونگے، موانع نجات جس قدر کم موجود ہونگے، نجات کی بنیاد اسی قدر بہتر اور نجات کا وقوع اسی قدر غالب ہوگا۔

پسٹ امکان پر اہت رائی نظر ڈالنے کیلئے مسمی۔ اب یہ کہنا کہ نجات عالم کے سے سائل میں ہم کو پڑنے کی ضرورت نہیں، سرے سے اس اصول کی تردید ہوگی جو زندگی کی جان ہے۔ جو شخص ایسے معاملات سے بے معنی کا دعویٰ کرتا ہے وہ اپنا نام احمقوں اور پاکاروں کی فہرست میں لکھواتا ہے۔ ہم سب کے سب عالم کی ناممکنی کو کم سے کم درجہ تک لے آنا چاہتے ہیں۔ جب ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ عالم ہر شے کے تیر کاٹا نہ اور ہر جاں نسل شے کا شکار ہو چکا ہے ہم دیگر جوتے ہیں اور بھونا چاہئے۔ تاہم اس طرح کے دلیک لوگوں میں بہت سے ایسے ہیں جنکے

286

نزدیک عالم کی نجات ممکن نہیں؛ ان ہی لوگوں کی تعلیم قنوطیت کہلاتی ہے۔
 اس کے مقابل رجائیت قدرۃ نجات عالم کے ناگزیر ہونے کی قائل ہے۔
 ان دونوں کے بیچ میں ایک تیسری تعلیم نظر آتی ہے جس کا نام استحسانیت ہے۔ گو یہ
 اب تک تعلیم کی حیثیت سے محکم اور انسانی حالات کے متعلق انداز خیال کی حیثیت سے
 زیادہ نظر آتی ہے۔ مغربی فلسفہ کی قسملہ ہمیشہ رجائیت کے زیرِ تحریک رہی؛ قنوطیت حال میں
 شوہنہار کی بدولت آئی ہے، اسکی باقاعدہ حمایت کرنیوالا شاید ہی کوئی ہو۔ استحسانیت کے
 نزدیک عالم کی نجات نہ لازمی ہے اور نہ محال؛ بلکہ ممکن ہے۔ البتہ اس کے واقعی شرائط جقدر
 زیادہ موجود ہوتے جاتے ہیں، اسی قدر اسکا امکان احتمال غالب سے بدلتا جاتا ہے۔
 ظاہر ہے ناجبیت کا استحسانیت ہی کی طرف میلان ہوگا۔ نجات عالم کی بعض شرطیں
 واقعی موجود ہیں؛ ناجبیت انہی طرف سے اپنی انھیں کیسے بند کرے سمجھتی ہے۔ رہیں باقی
 شرطیں، اگر وہ بھی پوری ہو گئیں تو نجات عالم مکمل حقیقت بن جائے گی۔ میں یہاں
 جو اصطلاحات استعمال کر رہا ہوں وہ قدرۃ بہت ہی مختصر ہیں۔ نجات عالم کی تشریح جسطرح چاہئے
 کیجئے! آپکو اختیار ہے؛ خواہ اسے منتشر اور منقسم قرار دیکھجئے یا ایک منفرہ دور میں پیش آنے
 اور نکال کرنے والا تسلیم کر دیجئے۔

287

اس کمرو میں جو لوگ بیٹھے ہیں ان میں سے کسی ایک کو مثال کے طور پر لیجئے، اور یہ
 فرض کیجئے کہ اس کے کچھ منصوبے ہیں جن کے لئے وہ زندہ رہنا اور کام کرنا چاہتا ہے۔ ان منصوبوں
 میں سے جو پورا ہو گا اسے پورا ہونے کے یہ منی ہوئے گئے کہ اس کے بقدر عالم کی نجات ہوگی۔
 لیکن یہ منصوبے محض امکانات نہیں؛ ان کی ایک بنیاد ہے ان میں زندگی پائی جاتی ہے؛ کیونکہ
 ان کی حمایت و ضمانت کرنیوالوں میں زندگی پائی جاتی ہے۔ اگر اتنا ہی شرائط کا وقوع و اضافہ
 ہو گیا تو ہمارے منصوبے نفس الامری اشیاء بن جائیں گے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اتنا ہی
 شرائط سے کیا مراد ہے؟ ان سے مراد اول تو اشیاء کا ایسا مخلوط مجموعہ ہے جو پورے
 وقت پر ہم کو موقع دے گا؛ دوسرے وہ افعال ہیں جو ہم سے سرزد ہوتے ہیں۔
 کیا ہمارے افعال سے جس قدر خود ان کے لئے گنجائش پیدا ہوتی ہے اسی قدر عالم
 کی نجات پیدا ہوتی ہے؟ یا ان سے تمام عالم کی نجات کے بدلے صرف اتنے حصہ عالم کی
 نجات پیدا ہوتی ہے جس کو وہ محیط ہوتے ہیں؟

یہی گرفت کا موقع ہے، اور میں عقلیہ اور وحدیہ سے ان کی کثرت کے باوجود یہ دریافت کرتا ہوں کہ مذکورہ بالا سوالات کا جواب کیوں نہ اثبات میں دیا جائے؟ جو افعال ہم سے سرزد ہوتے ہیں، جن نقطہ ہائے تغیر سے ہیں محسوس ہوتا ہے کہ ہم اپنے کو بنا اور بٹھا رہے ہیں، وہ اس دنیا کا جہتیں جو سب سے زیادہ ہم سے قریب ہے، اور جزو بھی ایسا جسکی ہیں قریب ترین اور مکمل ترین واقفیت حاصل ہے۔ ہم کیوں نہ ان کی وہی حیثیت تسلیم کر دیں، جو ہیں نظر آتی ہے؟ وہ جس طرح دنیا کے نقطہ ہائے تغیر اور نقطہ ہائے ترقی نظر آتے ہیں، اسی طرح وہ فی الواقع کیوں ہیں؟ ہم انہیں کیوں نہ ایسا کارخانہ ہستی قرار دیں جہاں ہم واقعات کو بننے دیکھ سکتے ہیں؟ ہم کیوں نہ یہ مان لیں کہ عالم کا نشو و نما اسی طرح ہوتا ہے، اس کے علاوہ کسی اور طرح نہیں ہوتا؟

288

خلافت عقل! یہ وہ جواب ہے جو ہیں دیا جاتا ہے۔ ہم سے کہا جاتا ہے کہ کئی ہستی ایسی متفرق مقامی شکلوں میں کیسے پیدا ہو سکتی ہے جو آ کے شامل ہو جاتی ہیں یا باقی سے بے نیاز ہو کر الگ تنہا رہتی ہیں۔ ہمارے افعال کی کوئی نہ کوئی وجہ ہونا چاہئے! اس وجہ کی تلاش بالآخر عالم کی مجموعی فطرت کے مادی دباؤ یا منطقی جبر کے علاوہ کس جگہ کی جا سکتی ہے۔ ترقی یا بظاہر ترقی کا حقیقی باعث صرف ایک ہی شے ہو سکتی ہے اور یہ شے خود کل عالم ہے۔ اگر ترقی ہوتی ہے تو کل عالم میں ہوگی، باقی اجزائے عالم کا منفرد اور بذات خود بخلاف اصل ہے۔ لیکن اگر عقل اور دلائل کا نام لیا جاتا ہے، اگر اس امر پر اصرار کیا جاتا ہے کہ متفرق و مقامی شکلوں میں ترقی نہیں ہو سکتی تو یہ بتایا جائے کہ اشیا کے نفس وجود کی بالآخر کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ آپ کا جی چاہے منطق، ضرورت، سطقی مقولات، غرض فلسفہ کے آلات خانہ کے سارے سامان سے کام لے جائیے، مگر میرے نزدیک کسی شے کے عالم میں وجود کی حقیقی وجہ یہ ہے کہ کوئی نہ کوئی اسکا وجود چاہتا ہے، یعنی اس شے کا مطالبہ ہوتا ہے، کو ممکن ہے کہ یہ مطالبہ عالم کے حقیر سے حقیر جزر کی امداد کیسے ہو۔ یہی اس شے کے وجود کی زندہ دلیل یا وجہ ہے، اس کے مقابلہ میں مادی اسباب اور منطقی ضروریات بے جان خیالی صورتیں ہیں۔

289

مختصر یہ کہ بالکل عقلی دنیا وہ ہوگی جس میں انسان کی ہر خواہش فوراً پوری ہو جائے گی، اور ارد گرد کی ہر شے کی طاقتوں کو پیش نظر یا رہنی رکھنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ یہی خود منطقی کی دنیا ہے۔ منطقی مظاہر مادی دنیا سے کہتا ہے، ہو جا، اور ہو جاتی ہے، اس کو کہنے کے ہوا کسی اور بشر مادی ضرورت نہیں لیکن ہماری دنیا میں کسی فرد کی خواہش صرف ایک شرما

290

ہے، کیونکہ صاحب خواہش کے علاوہ دوسرے افراد اور انکی خواہشیں بھی ہیں، جنہیں رضی کہنا ضروری ہے: اس لئے علم کثرت میں ہستی کا نشوونما ہر طرح کی مقادرتوں کے ماتحت ہوتا ہے، اور ہستی مختلف مصالحوں کے بعد رفتہ رفتہ وہ شکل اختیار کرتی ہے جسے مجازاً عقلی کہا جاسکتا ہے۔ ابھی ہماری زندگی کے صرف چند شعبوں میں اس طرح کی تنظیم شروع ہوئی ہے جسکی بدولت کسی خواہش کے پیدا ہوتے ہی اسکی تسفی ہو جاتی ہے۔ اگر ہیں پانی کی ضرورت ہوتی ہے تو فوراً ازل کی ٹوٹی کسول کے پانی لے لیتے ہیں، اگر ہیں کو ڈاک، تصویر لینا ہوتی ہے تو بس ہم پونام دبا دیتے ہیں، اگر ہیں خبر لینا ہوتی ہے تو ہم ٹیلیفون دیکھ کر رافت کر لیتے ہیں، اگر ہیں منفکر نا ہوتا ہے تو ہم ٹھٹھ مول لے لیتے ہیں۔ ایسے موقع پر ہیں خواہش کے علاوہ بمشکل کسی اور چیز کی ضرورت ہوتی ہے (کیونکہ) باقی کاموں کے انجام دینے کے لئے دنیا کی عقلی تنظیم ہو چکی۔

291

لیکن یہ عقلیت کی بحث جملہ مترضہ اگر زیر ہے، ورنہ اصل مدعا یہ ہے کہ عالم کا منو کلا نہیں بلکہ خرو اپنے اجزائے نوکی بدولت ہوتا ہے۔ اس مفروضہ کو اس طرح پیش نظر رکھئے! کہ گویا یہ ایک سنجیدہ و زندہ مفروضہ ہے۔ اسکے بعد یہ فرض کیجئے! کہ عالم کا خالق قبل تخلیق آپ سے کہتا ہے "میں ابھی دنیا پیدا کرنا چاہتا ہوں جسکی تکمیل قطعی نہیں، مشروط ہے، بشرط یہ ہے کہ اس دنیا کا ہر کام کرنا والا انتہائی کوشش کرے۔ میں تم کو اس دنیا میں حصہ لینے کا موقع دینا چاہتا ہوں، تمہیں معلوم ہے کہ اس کی سلامتی کی ذمہ داری نہیں۔ اس میں قسمت آزمائی کا حقیقی موقع ملے گا لیکن اسکے ساتھ نقصان کا حقیقی خطرہ بھی ہوگا، البتہ کامیابی کی امید ہوگی۔ یہ ایک ایسے تعالیٰ کام کا اجتماعی منصوبہ ہے جسکے انجام دینے کے لئے دل سے کوشش کرنے کی ضرورت ہے۔ کیا تم اس میں شرکت کرو گے؟ کیا تمہیں خود اپنی ذات اور دوسرے کام کرنا والوں پر اتنا اعتبار ہے کہ تم اس خطرہ کو مول لے سکو؟ اگر اس طرح کی شرکت آپ کی خدمتیں پیش کی جائے تو کیا آپ کو نہایت سنجیدگی کیساتھ اسکے قبول کرنے سے اس لئے انکار کر دینا چاہیے کہ اس میں خطرہ کی گنجائش ہے؟ کیا آپ یہ کہنا گوارا کریں گے کہ اس طرح کی غیر عقلی اور کثرتی دنیا کے جڑ بننے کے بدلے میں پھر عدم کی دہری گہری نیند سوز ہو نکامی سے مجھے ترغیب دینے والے کی آواز نے دم بھر کھینچے جگادیا تھا؟ اگر آپ کی افادہ صیح خلاف معمول نہیں تو آپ قدرۃ اس طرح کی کوئی بات نہ کریں گے۔

ہم میں سے اکثر اشخاص کے اندر ایک ایسی صبح زندہ دلی موجود ہے جو ایسی دنیا کے لئے بالکل موزوں ہے۔ اس لئے ہم اس شپکیش کو قبول کر لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جان جاے یا رہے لیکن میدان سر کر کے رہیں گے۔ یہ بالکل اسی طرح کی دنیا ہوتی ہے جس میں کہ ہم غلام رہتے ہیں؛ اور اگر ہم مادر فطرت کی مساعدت مند اولاد ہیں تو ہم اس میں شرکت سے انکار نہ کریں گے؛ کیونکہ یہ مجوزہ دنیا ہم کو مراۃ موافق عقل معلوم ہوگی۔

اسی لئے میں کہتا ہوں کہ ہم میں سے اکثر اس تجویز کا خیر مقدم کریں گے اور خالق عالم کے فیصلہ کے ساتھ اپنے فیصلہ کو ملا دیں گے لیکن عجب نہیں کہ بعض ایسا نہ کریں؛ کیونکہ ہر انسانی مجمع میں بعض آدمی ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی فطرت صحیح نہیں رہتی۔ ان لوگوں کا دل ایسی دنیا کو قبول نہ کرے گا، جس میں سلامتی کا موقع سرکھٹ جنگ رہنے سے ملتا ہو۔ ہم میں سے ہر شخص کی زندگی میں ایسی بدبختی کے لمحے آتے ہیں جس میں ہم اپنی جان بےزار اور لاحاصل و دواوشس سے عاجز ہو جاتے ہیں؛ خود ہمارا دل ٹوٹ جاتا ہے؛ اور ہمارا حال فضول خرچ اولاد کا سا ہو جاتا ہے (کہ تنگ دست ہو کر باپ کی روٹیوں پر پڑنا چاہتا ہے۔ م) اہم کو مواقع پر اعتماد نہیں رہتا؛ ہم ایک ایسی دنیا چاہتے ہیں جہاں سب سے ہاتھ دھو کے باپ کے سر پر جائیں اور حیات مطلق میں اس طرح فنا ہو جائیں جیسے پانی کا قطرہ دریا یا سمندر میں فنا ہو جاتا ہے۔

292

جس الطمیان جس آرام جس تحفظ کی آرزو ایسے اوقات میں ہوتی ہے؛ وہ اتنے محدود تجربہ کے گھبرا دینے والے حادثات کے مقابلہ میں ہوتی ہے۔ یہ جیسی دنیا قسمت آزمائیوں کے ایک غیر متناہی سلسلے کا نام ہے؛ اسی سے نجات کے معنی نروان ہیں۔ ہندوؤں اور بودھوں کا یہی انداز خیال ہے؛ اس لئے وہ مزید تجربہ بلکہ خود زندگی سے خوفزدہ اور بہت ہی خوف زدہ ہوتے ہیں۔

اس تلاش کے لوگوں کو مذہبی وحدت پسندی سے تسلی ہوتی ہے۔ سب ضروری اور اصلی ہے یہاں تک کہ تم بھی حق اپنی مریض روح اور بیمار دل کے سبب اور خدا کے ساتھ ایک ہیں؛ اور خدا کے ساتھ سب اچھا ہی ہے؛ ابدی ہاتھ تہ میں ہے خواہ صورت کے اس محدود عالم میں تم کو کامیابی ہو یا ناکامی۔ اس میں شک نہیں کہ جب پانی سر سے گزرنے لگتا ہے تو صرف مطلقیت ہی ڈوبنے سے بچا سکتی ہے۔ ایسے وقت میں کثرت پسندانہ اخلاقیات سے صرف دانت

293

کرا کر انہی نکتے اور دل سرد ہونے لگتا ہے۔

یوں ہیں حیثیات نظر آتا ہے کہ مذہب کی دو صورتیں ہیں جنہیں باہم سخت تخالف ہے۔ اگر ہم اپنی پرانی اصطلاح استعمال کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ مطلقیت کی تجویز مذہبوں کو اور کثرت کی سخت دونوں کو پسند آتی ہے؛ لیکن بہت سے لوگوں کے نزدیک کثرتی تجویز کو مذہبی کثرت ہی سمجھ نہیں۔ ان کی رائے میں کثرت پسندانہ تجویز کو 'اخلاقی' اور وحدت پسندانہ تجویز کو مذہبی کہنا مناسب ہے۔ انسانی خیال کی تاریخ میں مذہب، ہمہنی خود سپاری، اور اخلاق، ہمہنی خود کفائی، کا بارہا ناقابل اجتماع امور کی حیثیت سے مقابلہ کیا گیا ہے۔

اسوقت ہمارے سامنے نقطہ کا آخری سوال ہے۔ میں چوتھے محاضرہ میں عرض کر چکا ہوں کہ میرے نزدیک وحدت پسندی و کثرت پسندی کا سوال ہی وہ ہے کہ وہ بے گہرا سوال ہے جو ہمارے دلیں پیدا ہو سکتا ہے۔ کیا ان دونوں میں ایسا فرق ہے جو کسی نہ لینگا؟ کیا ان میں سے صرف ایک ہی پہلو صحیح ہو سکتا ہے؟ کیا حقیقت وحدت پسندی و کثرت پسندی کا ایک ساتھ جمع ہونا ناممکن ہے؟ اس لئے اگر یہ تسلیم کیا گیا کہ دنیا کی ساخت کثرت پسندی کے اصول پر ہوئی ہے، اس کا وجود حقیقت منقسم حالت میں ہے اور اس کا مایہ خیمہ افراد کی بہت بڑی تعداد ہے، تو اس کی نجات فرداً فرداً اور فی الواقع ان افراد کے طرز عمل کے شرع کی حیثیت سے ہوگی جو اس کا مایہ خیمہ ہیں۔ اور اس کی رزمیہ تاریخ کو کسی ایسی اصلی 'واحدیت' میں بند نہ کیا جاسکے گا جس کے اندر تعددیت کو پہلے سے داخل کر کے ہمیشہ کیلئے مغلوب نہ کر لیا گیا ہو۔ اگر یہی ہے تو ہمیں ان دونوں فلسفوں میں سے ایک کو مستغنی کرنا پڑے گا۔ ہم دونوں کے جواب میں ہاں یا نہ کہہ سکیں گے، دونوں ممکنات میں سے ایک کے ساتھ نہیں سمجھنا ہوگا۔ میں آخر کار اپنی مایوسی کا اقرار کرنا پڑے گا، ہمارے دماغ کا ایک ہی ناقابل تقسیم فعل میں 'صحیح' اور 'مريض' دونوں ہونا ممکن نہ ہوگا۔

یہ صحیح ہے کہ انسانی افراد کی حیثیت سے ہمارے دماغ کا ایک دن 'صحیح' اور دوسرے دن 'مريض' ہونا ممکن ہوگا فلسفہ کے شوقیہ شدہ جاننے والے کی حیثیت سے ہم اپنے آپ کو وحدت کی کثرت پسندی یا جبری اختیار پسند وغیرہ جو چاہیں مصلحت کی راہ سے کہہ سکیں گے؛ لیکن ایک پورے فلسفی کی حیثیت سے جس کے پیش نظر وضاحت و یکسانی ہوتی ہے، جو تاجمیت پسندی کے نقطہ نظر سے ایک صداقت کو دوسری صداقت کے ہم آہنگ

بنانا چاہتا ہے تو ہم کو صفائی کے ساتھ، نازک دلی، اور مضبوط دلی، میں سے ایک کے اختیار پر مجبور ہونا پڑے گا۔ یہ سوالات میرے دل میں خاص طور پر آتے ہیں کہ نازک دلی کے دعوے حد سے تجاوز تو نہیں؟ مجموعہ اجزاء نجات یافتہ عالم کا تیار یا تیار نہیں تو نہیں کیٹھوری دیکھے؟ مذہبی رجائیت میں سادگی آمیز و تفسیری حد سے زیادہ تو نہیں؟ کیا سب کی نجات لازمی ہے؟ کیا نجات کی قیمت دینے کی ضرورت نہیں؟ کیا آخری بات، میٹھی ہی ہوگی؟ کیا عالم میں صرف ہاں ہاں ہے؟ کیا وہیں زندگی کی تین نہیں پائی جاتی؟ کیا جس سنجیدگی کو ہم زندگی کی طرف منسوب کرتے ہیں اس کے معنی نہیں کہ ناگزیر وہیں، اور نقصان، زندگی کا جزء ہیں؟ کیا ہمیں یہ کہیں حقیقی قربانی کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور سائنس کے تین کوئی نہ کوئی ایسی چیز نہیں رہ جاتی ہے جس کی تلخی اور تیزی ہمیشہ قائم رہتی ہے؟

تاجت پسند کے باضابطہ نمائندہ کی حیثیت سے میں اس وقت کچھ نہیں کہہ سکتا؛ جو کچھ میں اس وقت کہہ سکتا ہوں وہ یہ ہے کہ خود میری تاجت کو اس پر کوئی اعتراض نہیں، کہیں اسی نسبت زیادہ اخلاقیاتی خیال کے ساتھ ہوجاؤں اور کلی تطبیق کے دعوے کو نظر انداز کر دوں۔ اس کا اسکان اسی سے ظاہر ہے کہ تاجت کثرت پسندی پر ایک سنجیدہ مفروضہ کی حیثیت سے غور کرنے کے لئے آمادہ ہے۔ اسطرح کے سوالات کا فیصلہ بالآخر منطق سے نہیں بلکہ ہمارے عقیدہ سے ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی مزعومہ منطق میرے عقیدہ کو مسترد کر دینا دعویٰ کرتی ہے تو میں اس کے اس دعویٰ سے انکار کرتا ہوں۔ میں یہ ماننے کے لئے تیار ہوں کہ گو ہم اکثر زندگی کے نشیب و فراز میں فضول خرچ لڑکے کی روش اختیار کر سکتے ہیں، لیکن سادہ زندگی کے متعلق یہ روش آخری اور بجا نہیں۔ میں یہ کہنے کیلئے تیار ہوں کہ جو کچھ ہے یہ سب محفوظانہ رہے بلکہ آخر میں واقعی کچھ نقصانات اور واقعی نقصان اٹھانے لے ہوں۔ میں اس بات کا قائل ہوں کہ نصب العین مبد انہیں بلکہ مہیا، کل نہیں بلکہ خلاصہ ہے۔ سبشرا ب انڈیل لی جاتی ہے تو پچھٹ رہ جاتی ہے؛ لیکن جو شے انڈیلی جاتی ہے اسکا اسکان اسقدر شیریں ہوتا ہے کہ انسان اس پچھٹ کو قبول کر لیتا ہے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ بشمار انسانی تحلیلات اسی طرح کے اخلاقیاتی، اور رزمیہ کارناموں سے لبریز دنیا میں رہتے ہیں اور اس دنیا کی شہرہ لیکن باہم منسلک کامیابیوں کو اپنی عقلی ضروریات کی تشفی کیلئے کافی پاتے ہیں۔ ذیل میں ایک ظراف آمیز بیرونی قطعہ کا ترجمہ ہے

جس میں شاعر نے قلب انسانی کی اسی حالت یعنی اپنی ذات تک کے قابل تلافی نقصان کو خندہ پیشانی کے ساتھ برداشت کر لینے کی تصویر کھینچی ہے۔ (ترجمہ جزئی تصرف کے ساتھ کیا گیا ہے۔ م)

”ایک ملاح جسکا جہاز غرق اور خود سرزمین سال میں ہونڈ خاک ہو چکا ہے
تم سے کہہ رہا ہے کہ ہاں بادبان کھولو اور سمندر کی راہ لو! ہم اگرچہ غرقاب
ہو گئے ہیں، لیکن دوسرے بہادر بہت نہ ہاں! یہ معلوم کتے منشا ندر جہازوں
نے انہی تیز ہواؤں کا استا بل کیا“

کیا تم خدا کے نام پر مرنے کے لئے تیار ہو؟ اس سوال کے جواب میں جن پاکبازوں
نے ہاں کہا تھا انکی لبثہ فطرت کی یہی واقعی حالت تھی۔ اس نظام کے مطابق اگر بدی سے
نجات کی کوئی صورت ہو سکتی ہے تو وہ یہ نہیں کہ بدی کو اصلی عنصر کی حیثیت سے مجموعہ میں
مضمحل کر رکھا جائے، بلکہ یہ ہے کہ بدی کو مغلوب کر لیا جائے۔ اس بناء پر بدی سے نجات کا
صحیح طریقہ یہ ہے کہ اسے قطعا خارج کر دیا جائے، اس سے بالکل قطع تعلق کر لیا جائے، ایک
ایسی دنیا بنائی جائے جس میں اس کا نام تک فراموش کر دیا جائے۔

298

اس لئے کسی ایسی سخت قسم کی دنیا کا دل سے قبول کر لینا بالکل ممکن ہے جس سے
سنجیدگی کے عنصر کو خارج کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ میرے خیال میں جو شخص اس طرح کی دنیا کو
منظر رکھے گا وہ اصلی ناجیت پسند ہوگا؛ وہ غیر مصدقہ اسکانات کے ایسے منصوبہ پر
اپنا دار و مدار رکھنے کیلئے تیار ہوگا جس پر اسے بھروسہ ہوگا؛ وہ ان نصب العینوں کے
تحقق کیلئے اپنی جان تک دینے پر آمادہ ہوگا جنہیں اس نے قائم کر لیا ہے۔

خود اس کے علاوہ اور کوئی ایسی طاقتیں فی الواقع موجود ہیں جن کے ساتھ اسے اس طرح
کی دنیا میں تعال کا دثوق ہو سکتا ہے، کم از کم اسے اپنا نئے جنس جوہستی کی اس منزل میں
ہیں جہاں تک دنیا پہنچ چکی ہے لیکن کیا اس کے علاوہ ایسی مافوق الفطرت طاقتیں موجود
نہیں جن کو زیر بحث قسم کے کثرت پسند اہل مذہب مانتے ہیں؟ جب وہ کہتے ہیں کہ ”کوئی
نہیں مگر اللہ“ (لا الہ الا اللہ م) تو ان کے اس قول میں وحدت پسندی کا رنگ نظر آ سکتا
ہے۔ لیکن دراصل یہ وہی انسان کا ابتدائی شرک ہے جس نے اہل ادریم انداز میں

لے بکس رہا ہوں جنوں میں کیا کیا : مجھ نے مجھے خدا کرے کوئی (م)

شائستگی کے بعد حد تک شکل اختیار کر لی ہے؛ اور خود توحید جس حد تک کہ اس میں مالمذہبیات کے درگاہ بھی منصوبے کے بجائے حقیقی مذہب کا رنگ پایا جاتا ہے، یہ پیشہ خدا کو ایک ایسی ذات قرار دیتی ہے جو اس عظیم الشان دنیا کی قسمت کا فیصلہ کرنے والی طاقتوں کے جم غفیر میں تنہا انسان کی مدد کرتی ہے۔

چونکہ میرے گزشتہ محاضرات کا دائرہ انہی اور انہی پہلوؤں تک محدود تھا، اس لئے مجب میں آپ لوگوں کو یہ خیال پیدا ہو گیا ہو کہ تائجیت مافوق الانسان کو بالکل نظر انداز ہی کر دینا چاہتی ہے۔ واقعی میں نے مطلق کی بہت ہی کم عزت کی اور مطلق کے علاوہ کسی اور فوق الانسی مفروضہ کا ذکر بھی نہیں کیا۔ گریقین ہے آپ نے یہ محسوس کر لیا ہو گا کہ مطلق اور خدا میں فوق الانسان ہونے کے علاوہ اور کوئی شے مشترک نہیں۔ خدا کا مفروضہ اگر وسیع ترین معنوں میں بالکل تثنیٰ بخش طریقہ سے کام دیتا ہے تو وہ یقیناً تائجیت کے حصول پر صیح ہے؛ اور تجربہ شاہد ہے کہ خواہ اس مفروضہ کی دیگر مشکلات کچھ ہوں، لیکن یہ کام دیتا ہے۔ اس لئے اب سوال یہ ہے کہ اس مفروضہ کا اثبات اور یقین کس طرح کیا جائے، جس سے یہ تمام دوسری کارآمد صداقتوں کے ساتھ مل کر چل سکے۔ اس آخری محاضرہ کے خاتمہ میں پورے علم کلام کی بحث چھیڑ دینا غیر ممکن ہے؛ لیکن جب آپ کو یہ معلوم ہو گا کہ میں نے لوگوں کے مذہبی تجربات پر ایک کتاب لکھی ہے جس سے خیال کیا جاتا ہے کہ بحیثیت مجموعی حقیقت خدا کا اثبات ہوتا ہے تو آپ میری پیش کردہ تائجیت کو لا ادریت کے الزام سے بری کر سکیں گے۔ مجھے بذات خود اس امر کا ذرا یقین نہیں کہ انسان کا تجربہ اس تجربہ کی برترین شکل ہے، جس کا وجود اس عالم میں پایا جاتا ہے؛ بلکہ مجھے اس بات کا یقین ہے کہ جو نسبت ہمارے پالتو پیارے کتوں اور بلیوں کو ہماری پوری زندگی سے ہے وہی نسبت میں سارے عالم سے ہے۔ کتے اور بلیاں ہمارے دیوانخانوں اور کتب خانوں میں رہتی ہیں؛ وہ ہماری زندگی کے مناظر میں حصہ لیتی ہیں؛ لیکن ان کو ان مناظر کی اہمیت و معنی کا خیال بھی نہیں ہوتا۔ وہ گویا تاریخ کے ایسے تختی خطوط کے مقابلے میں ایک خط نماس ہیں جن کی ابتدا انتہا اور شکل، انکی نظر کے دوسرے باہر ہے لیکن جسطرح کتوں اور بلیوں کے بہت سے نصب العین ہمارے نصب العینوں سے ملتے ہیں جس کا زندہ ثبوت انھیں روزانہ ملتا رہتا ہے اسی طرح مذہبی تجربہ کے پیش کردہ ثبوت کی بنیاد پر ہم اس امر کا یقین کر سکتے ہیں کہ بعض

ایسی برتر طاقتیں موجود ہیں جو ہمارے نصب العین سے ملتے جلتے انداز پر دنیا کی نجات کے لئے کار فرما ہیں۔

آپ نے دیکھا! اگر آپ کے نزدیک کثرت پسندانہ یا محض تہانی خیال مذہبی ہو سکتا ہے تو تاجت مذہبی ہے۔ لیکن آپ بالآخر اس طرح کے مذہب کو گوارا کریں گے یا نہیں! اس کا فیصلہ خود آپ ہی کر سکتے ہیں۔ تاجت مدعیانہ لہجہ میں کوئی فیصلہ نہیں کر سکتی کیونکہ اسے یہیں معلوم کہ آخر میں کس طرح کا مذہب سب سے زیادہ کامیاب ہوگا۔ ایسے موقع پر شہادت پیش کرنے کی ضرورت تاجت کو نہیں بلکہ ان از حد ايقانات یا ایمان کے سلسلہ میں جرات امیہ کوششوں کو ہوگی جو مختلف لوگوں کے ہاتھوں ہوگی ہیں۔ ممکن ہے آپ بطور خود اس طرح کی کوشش کریں! اگر آپ بنیادی حیثیت سے سخت دل ہیں تو فطرت کے محسوس واقعات کی برہمی آپ کے لئے کافی ہوگی؛ اور آپ کو مذہب کی ضرورت ہی نہ ہوگی۔ اگر آپ بنیادی حیثیت سے نرم دل ہیں تو آپ مذہب کی وہ شکل پسند کریں گے جس میں وحدت پسندی کا رنگ غالب ہے۔ اور آپ کے نزدیک مذہب کی اس کثرت پسندانہ شکل سے کافی تحفظ حاصل نہ ہوگا جس میں ایسے امکانات پر دار و مدار ہو جو جب کی حد تک نہیں پہنچتے ہیں۔

لیکن اگر آپ نہ بالکل نرم دل ہیں اور نہ بالکل سخت دل بلکہ ہم میں سے اکثر اشخاص کی طرح ان دونوں ہجوم میں تو کیا عجب ہے آپ کو محسوس ہو کہ کثرت پسندانہ اخلاق آموزانہ مذہب میں نے پیش کیا ہے اس سے بہتر غالباً آپ کو نہیں مل سکتا۔ ممکن ہے آپ کو یہ نظر آئے کہ ایک طرف ان گراہ فطرت پسندی ہے اور دوسری طرف ماورائی مطلق پسندی، ان دونوں کے بیچ میں آپ کے حسب وخواہ مذہب کی وہی شکل ہو سکتی ہے جسے میں تاجت یا استحسانیت سمجھنے کی جرات کرتا ہوں۔

تَاجُتْ

اشارہ

ا

الفاظ، فلسفہ میں، ۲۶
 الہیت، ۹، ۳۶، ۵۲
 اَلِیتی نظریہ صداقت، ۲۷، ۹۸
 امکان، ۱۳۳
 انتخابی، فعلیت، ۱۲۵
 انسانیت، ۳۳، محاضرہ (۷)، خاصکر، ۱۲۲
 انکسار کلی، ۶۴
 انفعالی تعلقات، ۷۵
 ادب و ادب، ۲۴، ۲۹
 ایک قدیم صداقت، ۱۰۵

ب

بارکھ، ۳۵
 بالقر، ۵۳
 باؤنی، ۹

اجتماعیت، ۶۲
 اختیار، مسئلہ، ۵۹؛ ایک امید بخش
 تعلیم، ۶۱
 اخلاقی تعلیمات، ۳۸
 ارباب طبع، تاریخی زمانے کے قبل کے، ۹۲
 اسپنسز، ۲۱؛ مادہ، ۴۸؛ ناقابل علم، ۵۲
 استقامت، ۶۰، ۶۴، ۱۳۳
 استحقاق، ۶۰
 آخری، مطلق، ۸۳، ۸۱
 اسلاف کے انکشافات، ۸۶
 اسماء، ۱۰۷
 اضافہ، ۱۳۰
 اقسام، اور ہویت قسم، ۹۰
 اقسام، فلسفہ، محاضرہ (۱)، خاصکر، ۸۔ ۱۱

بچے، ۸۸

بسمت، دنیا پر، ۶۷؛ اسکا تعلق سچائی

سے، ۱۰۷

براڈلی یا بریڈے، ۱۶، ۱۲۶، ۱۳۱

برج، ۱۲۸

بوکسٹن، ۷

بوزائے، ۹

پ

پاپینی، ۲۷، ۴۱، ۸۱، ۱۳۰

پسامندہ خصوصیات، ۸۵

پکڈنڈی، ۱۰۲

پونڈیکارے، ۲۹

پیرس، ۲۳

پیرسن، ۲۹

ت

تاریخ، تائبیت کی، ۲۳

تجربہ، حسی، ۸۶

تجربیت، ۲۶، ۴۴

تجربیدی خیالات، انکا استعمال، ۶۴، ۷۶

۱۳۴، ۱۰۶، ۸۶

تصادم عقائد، ۳۹

تحقیقاتی مضمون، طالعلم کا، ۱۱
تخلیقی وظائف (انسانی ذہن کے)

۱۲۵، ۱۲۹

تصدیق کی تعریف، ۱۰۱ قابلیت تصدیق

۱۰۴؛ معنی، ۱۰۹

تصورات، ان کا استعمال، ۴۳، ۸۶

تصوریت، مادرائی، ۹؛ دیکھو مطلق؛

برکلی، ۴۵

تصوف وحدت کا مدعی ہے، ۷۷

تفکر، ۸۰

تلمیخص، ردعل (ہمارے ذہن کے) ۱۹

تلمون مزاجی تائبیت سے خارج ہے

۱۰۶، ۱۱۸، ۱۳۱

تنقیدات تائبیت، ۱۱۸، ۱۳۱، ۱۳۳

تنقیدی، سطح خیال، ۹۳، ۹۵

تنقیدی فلسفہ، ۶۴

توانائی، ۹۶، ۱۰۹

ط

ٹیلر، ۱۱۵، ۱۲۳

ج

جوہر، ۴۴؛ مادہ، ۵۵؛ روحانی، ۴۶؛

مقولے کا، ۹۳

چ

چارلس، چوپیا کا ٹری، ۱۲۸
چرٹن، ۱؛ اسکا خیال سزا کے متعلق، ۲۶
- ۵۹

ح

حیات پسندوں کا مناظرہ، ۱۱۶
حیت، ۵
حکیات، ان کا فلسفہ، ۲۸، ۳۳؛ ان کا
افادہ، ۹۴
حق، نیکی کی ایک قسم، ۳۹؛ بر محل فکر، ۱۱۲
حقیقت کی تعریف، ۱۰۰، ۱۲۳؛ شخص، ۱۶؛
اس کے تین حصے، ۱۲۳؛ خام، ۱۲۶؛
نظریات، ۱۲۶؛ انسانی اضافوں کو
قبول کرتی ہے، ۱۲۰؛ اس کی زیادہ
صحیح نفسیات کیا ہیں، ۱۲۸؛ بنی بنائی
یا بن رہی ہے، ۱۳۰؛ مختلف صورت میں
وجود ہے، ۱۳۲؛ خواہش سے اس کا
تعلق، ۱۳۶

خ

خانقاہ دیب منسٹر، ۲۱

خدا، ۱۰۰، ۳۶، ۳۷، ۴۱، ۴۹، ۵۳ -
۵۸، ۱۵۲؛ مادہ بحیثیت مبداء، ۵۱؛
مدرسی تعریف، ۶۲؛ اس کا عطا کردہ
اختیار، ۱۳۷
خط، ۱۳۶، ۱۴۱
خواہش، تخلیق حقیقت کی، ۱۳۵
خیال، مرتب شدہ، ۵۵

د

دب اکبر، ۱۲۸
دریہ فلسفہ، ۱۱
دوزخیوں کے متعلق لائبریر کا خیال، ۱۲

ط

طوبہم، ۲۹
طوبی، ۲۹، ۳۹، ۱۱۸

ذ

ذمہ داری، ۵۹
ذہنیت پسند تاجحیت پر حملہ کرتا ہے، ۳۴؛
صداقت کا خیال، ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۱۳

✓

رجائیت، ۱۲، ۱۵، ۱۴
 رکرٹ، ۱۱۵، ۱۲۰
 روٹس، ۹، ۱۵، ۲۰، ۲۳
 روٹی، ۲۵

ن

زمان، ۸۸، ۸۹

س

سابق صدائیں، ان کا حصہ نئی صداقت
 کی تعمیر، ۳۰، ۱۲۴؛ قدیم ترین صدا
 سے بنی ہیں، ۳۳، ۱۲۵

سنت دلی، ۶، ۱۳۲

سگورٹ، ۲۹

سیمان، ۲۶

ششانا، ۸۸

سوئفٹ، ۱۴

ش

شائستگی، عقلیت پسند دنیا کی ۱۱

شخص ہویت، ۲۶

شکر، ۲۹، ۳۲، ۳۹، ۸۱، ۱۲۱، ۱۲۶
 شے، فہم سلیم کا ایک مقولہ، ۹۰؛ اس کا
 ایہام، ۱۲۸

ص

صداقت، تاجی خیال کی محاورہ (۶)؛
 شلر اور ڈیوی کا خیال، ۲۹؛ اس کی
 تشریف، ۹۹؛ ذہنیہ کا خیال، ۱۰۱
 ۱۱۰؛ پیشیت صداقت، ۱۱۲؛ تاجی
 خیال کی رو سے اس کے معنی قابلیت
 تصدیق ہیں، ۱۰۱؛ اس کا افادہ، ۱۰۲؛
 اس کا وظیفہ رہنمائی، ۱۰۳؛ اس کی
 عقلیتی ترقیات، ۱۱۵؛ ان کی کزوری،
 ۱۱۶

صداقتوں کا تصادم، ۲۰؛ ابدی، ۱۰۶؛ دیکھو
 سابق صدائیں -

ط

طریقہ، تاجی، ۲۳، ۲۶

ع

عامی آدمی، فلسفے میں، ۷

فلسفہ، اسکی نوعیت، ۱، ۲، اس کا مزاج،

۲۶: یہ کثرت و وحدت دونوں کا

جیوا ہے ۶۵؛ دنیا کے دو تصور ۳۱،

۱۲۴: اسکے اساتذہ، فلسفے، ۲۰؛

ان کا مقابلہ حقیقت سے، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ان کے

تَقَاُصْ، ۱۹

فہمہ سلیم، محاضرہ (۵)، اسکی تعریف، ۸۶؛

اس کے مقولات، مہم، مسلسل اکتشافات

کتابتیں ۸۵، ۹۲

ق

قابل، ۱۰۸

قانون، ۱۲۱؛ قانون بحیثیت حکیمانہ تصور،

91

قطعه یونانی، ۱۵۱

قنوطیت، ۱۲۵

قوانین فکر اور قوانین فطرت ۲۸

ل

کانت، ۸۶

کہتے کا قہن، ۸۰۰

کثرت پسندی، اہل، واقفیت، ۶۸، ۸۳،

۱۴۰۔ اس کا مقابلہ وحشیہ ہندو، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳

عالم پر بحث ۶۷

عالم مطلق، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨

عشائے ربانی، ۷۴

عقل، ۱۴۶، ۱۴۷

عقلمیت پسندی، مہر، اسکی شائستہ دنیا،

۱۴؛ اسکا مزاج، ۱۲، ۳۴؛ اسکی نوعیت

24

علت، ۹۱

علم کیسے بڑھتا ہے، ۸۴

غ

غلام گروش کا نظریہ، ۲۷

ف

فائدہ، خدا کے وجود کا، ۴۹

عائدہ مندی، سیائی کی، ۱۰۲؛ مجرد تصوات

کی ۶۴، ۷۶، ۸۷، ۱۰۶، ۱۳۴؛ مطلق

۲۹ ۲۵

فٹ مال کا کھیل، ۶

فرنگیوں، ۲۵

فطرت پسندی، ۸

لمرت اذہنت، ۵، ۱۰۱؛ دیکھو عقلیت

٦٠ طرین

کثیر اور واحد، محاضره (۴)؛ وحدت و کثرت

کا باہل ایک درجہ، ۷۰

سرل کرک، ۷

کفگیر، ۱۲۸

کلرک میکسول، ۹۹

کزدورل، ۱۴۷

کوہ پیلے کا پھٹا، ۵۰

کیڑ، ۹، ۱۲۵

گ

گرین، ۹، ۱۲۵

گلہری، ۲۲

ل

لاڈ، ۹

لاک، ۴۶

لائبٹنز، ۱۲

لوٹے، ۱۳۰

لیسنگ، ۱۱۱

م

مادہ، بارکے کا خیال، ۴۵؛ اسپنسر کا خیال

۴۸؛ خدا کے مقابل حیثیت ایک مجدد

۵۴-۵۵

مادیت کی تعریف، ۴۷

ماضی کی حقیقت، ۱۰۸

ماک، ۲۹

مادرائی تصویریت، ۱۰

مائرس، ۱۳۰

متن سازی، اتحاد، ۱۴۲

مجردیت، فلسفہ میں بحیثیت قائم مقام، ۱۰، ۱۵

۱۸، ۲۶، ۱۱۷، ۱۳۳

مذہب اور تائجیت، محاضره (۸)

مذہب، سوئٹ کا خیال، ۱۷؛ انجی دو قسمن،

۹، ۱۴۹، ۱۵۲

مروط واسطے، ۴

مزاج کا تعلق فلسفے سے، ۳، ۲۶

مستقبل، فرضی عالم بغیر، ۴۹؛ فرضی عالم مع،

۵۱ مطالبہ صداقت، ۱۱۵

مطلق، ۱۰، ۴۴، ۷۶، ۱۳۷، ۱۴۶؛ اسکا

بخیرین، ۳۶؛ انکی قیمت، ۳۸، ۱۴۸؛

۱۰ قابل تسلیم، ۴۰؛ آخری، ۸۱

مطلق، دنیا کے مطلق دو تصور، ۱۳۵

مطلق، صداقت، ۱۱۳

مما، ۱۲۱

مخالطہ، حیات پسندوں کا، ۱۱۶

موافقت، حقیقت کے ساتھ، ۱۰۷

۱۴۱؛ یہ استحسانی خیال ہے، ۱۴۵

تہائجی طریقہ، ۲۳، ۲۷

نجات عالم، ۱۴۴

نرم دلی، ۱۴۴، ۱۴۵؛ مذہب میں، ۱۵۰

نشن شلاؤ، ۱۱۱

نظامی وحدت اشیاء، ۶۹

نظریات، حیثیت آلات یا وسائل، ۴۸

نظم و نسق، عالم میں، ۵۵—۶۸

نقل، نظریہ صداقت کی، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۶

و

واحد و کثیر محاضرہ (۴)

واقعات، ۱۳۳؛ تجربیت ان پر مبنی ہے

۶؛ تہائجیت ان کو چاہتی ہے، ۳۵؛

تصوریت ان کو نظر انداز کرتی ہے، ۳۶؛

ان کا تعلق صداقت سے، ۱۱۳

وحدت اشیاء، محاضرہ (۴)؛ صرف

فلسفہ ہی وحدت عالم کی جستجو کا نام

نہیں ہے، ۶۵؛ اسکی تہائجی تحقیق، ۶۷

۷۵، ۷۹؛ وحدت نظام، ۶۹؛

وحدت اصل، ۷۷؛ جالیاتی اتحاد، ۷۲؛

ناطقی، ۸۰؛ ہندو فلسفے سے تائید، ۷۷؛

اس کے مختلف مدارج، ۷۹؛ وحدت

مطلقہ، ۸۲

موزونیت، ۵۷

موسم، ۸۷

منازل خیال کا موازنہ، ۹۵—۹۷

منسوب کرنا، ۵۹

منصوبے کی تخلیقی حیثیت، ۱۴۵

منطق، استقرائی، ۲۸

مکان، ۸۸، ۸۹

مل باد، ۲۹

میکانیت، ۵۶

سیک نگارٹ، ۶۰

ن

ناقابل علم، ۵۲

تہائجیت کے معنی کیا ہیں، محاضرہ (۲)؛

طریقہ، ۲۳؛ حیثیت نظریہ صداقت

۲۸؛ حیثیت درمیانی، ۱۷، ۱۵۲؛ اسکی

تایید، ۲۳؛ اسکی نوعیت، ۲۶؛ اس کا

مقابلہ عقلیت سے، ۳۵، ۱۴۲؛ اس کا

تعلق حکمت سے، ۳۵؛ اسکی مناسبت

۴۱؛ یہ واقعات اور مستقبل کو دیکھتی ہے،

۶۲؛ کثرت پسندی کی تائید کرتی ہے،

۷۹، ۸۲، ۱۵۰؛ اس کے ناقدین،

۱۱۸؛ مذہب سے اس کے تعلقات،

محاضرہ (۸)؛ اس پر سخت دلی کا الزام،

<p>۲۵، گسن</p> <p>۵۵، ہر</p> <p>۶۱، ہیلے</p> <p>۸، ہیکل</p> <p>۹۳، ہیکل</p> <p>ی</p> <p>یک لفظی حل سمائے کائنات کے، ۱۲۱</p> <p>یرکین، ۱۳۰</p>	<p>وحدیت، ۱۳۹؛ لازماً مطلق ہوگی، ۱۸۰؛</p> <p>مذہبی وحدیت، ۱۳۸؛ اس کا تقابل</p> <p>کثرتیت سے، ۱۳۲؛ دیکھو وحدت</p> <p>وحدتی خیال، ۸۱، ۷۶</p> <p>وہمان، ۱۹، ۱۳۸</p> <p>ویدانت، ۷۷</p> <p>ویوکیانند، ۷۷</p> <p>ھ</p> <p>ہابیل، ۱۰۸</p>
---	--

صحت نامہ

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
آئینے	آئینے	۲۳	۳۴	تعیین	تئین	۱	۲
جو ہمارے	جو ہمارے	۱۸	۴۵	حدت پسند	حدت پسند	۱	۵
ہمارے	ہمارے	۲۰	۴۷	کو بھی ؛	کو بھی تسلیم ؛	۲	۱۰
الہیت	اہیت	۲۴	۴۸	دوسو	دو سو	۲۴	۱۷
خدا کا مرادف	خدا مرادف	۲۴	۵۱	مجرد	مجبرہ	۱۸	۱۸
موشگ خانہ	موشگ خانہ	۱۴	۵۴	انکار	انکا	۲۵	۲۵
میں	میں	۲۵	۵۵	فیصلہ کرتا ہے	فیصلہ کرتا ہے	۱	۱۹
خدا سے	خدا سے	۹	۵۷	اداسی طرح	اداسی طرح	۶	۲۰
چیمیں	چیریں	۲۱	۶۰	یا ناپسندیدگی	یا ناپسندیدگی	۱۶	۲۱
غردہ	غردہ	۱۰	۶۱	ہجوبہ	ہجوبہ	۱۷	۲۲
میں سے دیدبان !	میں سے دیدبان !	۱	۶۲	تند و تلخ	تند و تلخ	۲۱	۲۳
روئس کی اورائی	روئس کی اورائی	۱۹	۷۲	ہر برٹ	ہر برٹ	۱	۲۱
علم	علم	۱۴	۸۰	مٹا	مٹا	۲	۲۲
تقریوں	تقریوں	۱۹	۱۱۵	اختباریت	اختباریت	۲	۲۶
روسی	روسی	۱۲	۱۳۲	جس سے خود نا محبت	جس سے نا محبت	۱	۲۸
افراد سے	افراد سے	۲۰	۱۳۴	چکا گو	چکا گو	۱	۳۰
بہترین چکی	بہترین چکی	۲۳	۱۴۲	بنفیر	بنفیر	۲۱	۳۱
اور اور گرد	اور اور گرد	۲۳	۱۴۶	سوانح عمری	سوانح عمری	۶	۳۱
کرنیوالوں	کرنیوال	۲۰	۱۴۷	ایقانات	ایقانات	۱۸	۳۲
اور نہ بالکل	اور نہ بالکل	۱۴	۱۵۳	ٹھیراتا	ٹھیراتا	۲۲	۳۴

